N. 177 Dicembre 1995



BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI



ANNO CXII



Società di Studi Valdesi
10066 TORRE PELLICE (To) Via Beckwith, 3
C.C. Postale N. 14389100 Codice Fiscale: 94514640013

DALLO STATUTO DELLA SOCIETÀ

2. Finalità.

1) La Società si propone di promuovere studi e ricerche sulla storia e sulla diffusione del movimento e delle chiese valdesi, sui movimenti di riforma religiosa in Piemonte e in Italia e sull'ambiente delle Valli valdesi.

2) La Società persegue i propri scopi mediante:

a) la pubblicazione di ricerche e documenti sul suo Bollettino o in altra sede;

b) l'organizzazione di convegni di studio e di incontri qualificati, a carattere nazionale ed internazionale;

c) l'organizzazione e la messa a disposizione degli studiosi di una Biblioteca e di un Archivio storico specializzati;

d) la creazione e il funzionamento di un Museo storico valdese in Torre Pellice, di musei storici locali e di altri musei specializzati nelle Valli valdesi, la collaborazione a iniziative e realizzazioni in questo senso di enti pubblici e privati attivi nelle Valli valdesi o altrove;

e) la tutela e la valorizzazione del patrimonio storico ed archivistico delle Valli valdesi, in collaborazione con le chiese, con la Tavola valdese, con gli enti locali e con i privati interessati;

f) l'istituzione di rapporti, scambi di pubblicazioni ed incontri con altre associazioni che perseguano scopi affini;

g) la diffusione dell'interesse per la storia e gli studi sul movimento e le chiese valdesi, sui movimenti di riforma religiosa in Piemonte e in Italia e sull'ambiente delle Valli valdesi;

h) la partecipazione, sotto qualsiasi forma, in altri enti od associazioni culturali aventi finalità che rientrano, totalmente o parzialmente in quelle della Società.

3) La Società non persegue fini di lucro.

9. Pubblicazioni.

1) La Società cura la pubblicazione del «Bollettino della Società di Studi Valdesi», almeno una volta l'anno e di un opuscolo in occasione del 17 febbraio di ogni anno.

2) Bollettino ed opuscolo sono destinati a studi e documenti sulla storia e la diffusione del movimento e delle chiese valdesi, sui movimenti di riforma religiosa in Piemonte e in Italia, sull'ambiente delle Valli valdesi. Essi vengono inviati gratuitamente a tutti i soci effettivi in regola con il pagamento della quota sociale, ed a quelli onorari, nonché agli abbonati non soci.

3) La Società promuove inoltre altre pubblicazioni, periodiche e non, inerenti ai propri scopi.

Quote di associazione (solo persone fisiche): Lit. 40.000 - estero Lit. 50.000. I soci ricevono gratuitamente il Bollettino semestrale, La Beidana e l'opuscolo che viene pubblicato in occasione del 17 febbraio.

Biblioteca sociale (bibliotecaria: Bruna Frache) - orario di apertura: Dal lunedì al venerdì 9-12 / 15-17.

Archivio (archivista: Gabriella Ballesio) - orario di apertura: mercoledì 15-18; l'archivio è inoltre a disposizione degli studiosi previo accordo con l'archivista.

Museo storico e Museo del mondo valdese - orario di visite: giovedì, sabato e domenica 15-18.

FRONTIERE GEOGRAFICHE E RELIGIOSE IN ITALIA

FATTORI DI CONFLITTO E COMUNICAZIONE NEL XVI E XVII SECOLO

A cura di Susanna Peyronel

Atti del XXXIII Convegno di studi sulla Riforma
e i movimenti religiosi in Italia
(Torre Pellice, 29-31 agosto 1993)



Il Convegno è stato realizzato con il concorso del C.N.R.
La stampa di questo fascicolo fruisce dei contributi ordinari
del Ministero Beni culturali e ambientali e della Regione Piemonte.

Introduzione *

Già nel 1986, proprio per il "caso Piemonte", veniva affrontato, in un Convegno promosso dal Centro Studi "Europa delle Corti", il tema della frontiera. Tema della frontiera soprattutto come rapporto tra centro e periferia, tra Corti ed aree marginali. Frontiera, anche, non come limite, ma assai più come *zona* di confine, in cui «spesso le differenze tra le comunità sono minori», perché in questi territori le popolazioni formano comunità a sé stanti che trovano equilibri indipendenti dalle frontiere 'naturali'[1]. Zona, certo, di insicurezza, di instabilità permanente, così come dice un antico proverbio toscano: «chi ha bella donna e castello in frontiera, non ha mai pace in lettiera». Non tuttavia *linea* di confine, non sepazione estrema.

Come veniva fatto notare da Janine Garrisson nella lezione inaugurale del Convegno "Les frontières religieuses en Europe du XV[e] au XVII[e] siècle", nel 1992, «le terme frontière est chargé d'une connotation à caractère ambivalent»[2]: "frontière", termine che risale al XII secolo, significava 'fronte di una armata' o 'fortezza di confine', fronte di un territorio occupato, termine impregnato di connotazioni militari. Soltanto nel XV secolo prende il significato di confine, di limite di un territorio che si sta organizzando in quanto futuro stato nazionale.

Anche nel *Dizionario* etimologico del Battaglia, e dunque storicamente nella lingua italiana, la parola frontiera è inizialmente costantemente connessa al concetto di nemico: le frontiere devono essere «fortissime di castella» dice il Malispini; il principe deve avere «buono esercito», perché gli siano utili le fortezze alle frontiere, scrive il Machiavelli. Montecatini è una «forte terra e grande frontiera», sottolinea il Villani.

E questo termine, nel corso dei secoli, con la definizione degli stati nazionali, ha acquisito sempre più un carattere di "naturalità". Le popolazioni al di qua di una frontiera parlano la stessa lingua, hanno simili condizioni culturali, condividono le

---

* L'elaborazione del tema di questo Convegno, così come gran parte degli aspetti organizzativi, sono dovuti alla amichevole collaborazione del Dott. Daniele Tron e del Prof. Marco Baltieri, ai quali va tutta la mia gratitudine.

1 Così, già nel 1955, Owen Lattimore nella relazione "The Frontier in History" al X Congresso internazionale di scienze storiche a Roma, citato da Paolo Prodi in *La frontiera da Stato a nazione. Il caso Piemonte*, a cura di C. Ossola, C. Raffestin, M. Ricciardi, Roma , Bulzoni, 1987, pp.13-14.

2 *Les frontières religieuses en Europe du XV[e] au XVII [e]siècle*, Actes du XXXI[e] colloque international d'études humanistes sous la direction d'A. Ducellier, J. Garrisson, R. Sauzet, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1992, p.9

medesime credenze religiose. Al di là della frontiera tutto muta, cambiano le usanze, la religione, le concezioni politiche.

L'esistenza delle 'frontiere naturali', tuttavia, non ha sovente fondamenti fisici ma psicologici, come già nel 1922 Lucien Febvre sosteneva lucidamente, scrivendo che « chi dice 'limite naturale' dice limite predestinato: un ideale da conquistare e realizzare. Fra i semplici limiti e i limiti naturali c'è spesso una differenza: che è fastidiosa, che scomparirà, che deve scomparire»[3].

Si diceva anche, nel 1986, che le frontiere stavano ormai entrando in una sempre più palese crisi, a causa dei mutamenti militari, economici, linguistici che la storia del nostro secolo ha provocato, crisi in proporzione quasi all'interesse storiografico che andavano suscitando. Oggi, invece, a distanza di pochi anni, appare evidente che questa crisi è ben lungi dall'essersi compiuta, non nel senso di una semplice riaffermazione di una secolare geografia politica, ma piuttosto perché si vanno ridefinendo e ritracciando, sovente con la violenza, frontiere etniche, religiose, linguistiche, che la storia sembrava aver riassorbito, se non cancellato.

Da quegli anni ad oggi molti studi hanno sviluppato questi temi, soprattutto per quel che riguarda le aree periferiche, le zone marginali, non solo ai confini di uno Stato, ma anche al suo interno, zone che, in modo sempre più evidente, paiono sfuggire al controllo dello Stato accentratore.

Le riflessioni che ci hanno portato a questo Convegno riguardano, tuttavia, in particolar modo, proprio lo sviluppo della frontiera sul piano religioso, per quel che riguarda da una parte l'Italia e dall'altra i territori confinanti, politicamente, religiosamente e linguisticamente ad essa differenti. Gli interventi che hanno dato corpo e struttura a questo Convegno coprono una vasta gamma di temi ed argomenti che non si vogliono, né si possono riassumere anticipatamente. Si può, dunque, soltanto accennare ad una serie di riflessioni che ci hanno fatto scegliere questo tema, piuttosto che altri, per le Giornate storiche della Società di Studi valdesi del 1993.

Per l'Italia, dunque, così come per altri Stati o raggruppamenti statali moderni, sembra che sia stato proprio il XVI secolo l'età di formazione di ben precisate frontiere, non tanto politiche quanto religiose, e in particolar modo tra Stati italiani e Stati europei. Le zone ed i territori di confine ci sono sembrati, dunque, particolarmente indicativi per riflettere se delle frontiere geografico-politiche – in questo caso le Alpi, «baluardi fidati della nostra indipendenza e del nostro onore», come le definirà in epoche più tarde un De Amicis – abbiano effettivamente costituito un "baluardo" contro popolazioni, territori, formazioni politiche che avevano fatto scelte religiosamente differenti da quelle degli Stati italiani. O se, piuttosto, non siano state zone di assai vivace ed intensa circolazione di uomini e di idee, in un'epoca in cui le popolazioni erano popolazioni di camminatori e attraverso i valichi alpini non soltanto si sviluppava un fiorente contrabbando di merci, ma anche di libri e di idee.

[3] L. FEBVRE, *Il problema delle frontiere e le regioni naturali degli Stati*, in *Studi su Riforma e Rinascimento e altri scritti su problemi di metodo e geografia storica*, Torino, Einaudi, 1966, p.655.

L'evidente permeabilità dei confini geografico-politici e delle frontiere militari è stato uno degli spunti di riflessione che ci hanno mosso a questo incontro.

Quando i cardinali della Congregazione dell'Indice dei libri proibiti, dividendo l'Europa in due mondi ormai contrapposti – «gli heretici d'Inghilterra et d'Olanda» e «gl'heretici di Germania» da una parte e Italia, Spagna e Portogallo dall'altra – innondavano di circolari le inquisizioni locali perché sventassero ogni tentativo di infiltrazione di libri «infetti et pernitiosi», si sobbarcavano certamente, come ha scritto Antonio Rotondò un «carico immenso, avventuroso». Tuttavia il disegno di separazione culturale dell'Italia dall'Europa protestante, che certamente fu uno dei più ambiziosi tentativi della Chiesa di Roma nell'età della Controriforma, appariva, già agli inizi del Seicento, al cardinale Bellarmino un'impresa quanto mai difficile, se non disperata, in un'Europa ormai incontrollabile[4].

Le frontiere, quindi, avrebbero dovuto divenire garanzia per quel "disciplinamento sociale", un complesso processo di interazione tra istituzioni costrittive e società, che si è detto aver caratterizzato l'età moderna. Le divisioni religiose del XVI secolo sembrerebbero aver accentuato l'evoluzione della frontiera come limite, non solo politico ed economico, ma anche sociale, culturale, religioso. Il problema che ci siamo posti è stato se questi limiti abbiano funzionato e in che misura. O se, invece, osmosi, scambi religiosi e culturali siano stati assai più vivaci e vitali di quanto tanti severi controlli e assillanti preoccupazioni lasciassero supporre.

Ogni Convegno ha l'ambizione di non chiudersi in se stesso e di voler fornire spunti per successive ricerche. Numerosi sono stati, anche in questo caso, gli stimoli che ne sono emersi e che varrebbe la pena di raccogliere .

Alcune relazioni, ad esempio, hanno mostrato come i mercanti riformati italiani, superando le frontiere politiche e religiose, abbiano dato vita ad una nuova forma di internazionalismo che li ricollegava alle chiese e alle città della Riforma d'oltr'Alpe. Così anche il loro mecenatismo varcava continuamente le frontiere geografiche e religiose, come nel caso della comunità lucchese di Lione, protagonista di iniziative editoriali che, diffondendo traduzioni in italiano della Scrittura e di opere di riformatori, intendevano «combattere vigorosamente il nicodemismo» nella patria d'origine. Una rete di mercanti italiani profondamente imbevuti di umanesimo, dunque, si intrecciava al di là di confini e frontiere, collaborando con gli 'amici' riformati a creare un tessuto di solidarietà che favorisse una Riforma anche in Italia. Speranze che dureranno ben oltre la metà del secolo.

Alcune ormai lontane considerazioni fatte da Ruggero Romano sull'umanesimo italiano ne contestavano la funzione "civile": «come contestare che quel movimento non ebbe nulla di "civile", se per civile si vuol intendere al servizio d'una *civitas* che aspira ad essere composta da membri liberi ed uguali». Perciò gli italiani non sarebbero stati presenti nell'umanesimo "civile" europeo. Lo stesso Delio Cantimori, enumerando tra i fondatori della cultura moderna, che all'umanesimo si rifacevano, Zwingli, Calvino, Bacone, Grozio, avrebbe citato di italiani soltanto i

4 A. ROTONDÒ, *La censura ecclesiastica e la cultura*, in *Storia d'Italia. I documenti*, V, 2, Torino, Einaudi, 1973, pp.1399 ss.

Sozzini[5]. Oggi si può forse leggere questa storia in modo più complesso, rivalutando la funzione anche di personaggi minori che si sono inseriti in modo assai organico in un dibattito religioso e culturale che improntera di sé molta parte dell'Europa.

Negli epistolari di questi mercanti, ad esempio, si ritrova un concetto di amicizia, di fraternità, che riporta a quello esaltato nei *Libri della famiglia* di Leon Battista Alberti, ma che ne riprende e ne riformula i caratteri originari. Virtù e ricchezza erano i termini entro i quali si muoveva la prudente amicizia dell'Alberti, che distingueva tra «amicizia» nei confronti del principe e «amicizia», invece, che legava «la famiglia nostra Alberta» e che si fondava, certo, sulla comunità degli interessi, ma anche sul modo «civilissimo» con cui «per l'amico non ricusorono fatica, sé stessi profferirono a ricevere incommodi, spese e grave danno, e mai in pericolo e caso alcuno si dimenticarono la fede e officio dell'amicizia, e furono diligenti, cupidi e curiosi, servando e accrescendo utilità, laude, dignità, autorità e fama a chi e' già presono ad amarlo»[6]. Un'amicizia che non sarà vera « se fra gli amici non sarà una comune fede e ferma e semplice affezione d'animo sì fatta, ch'ella escluda e fuori tenga ogni suspitione e odio, quale da parte alcuna potesse disturbare la dolce fra loro pace e unione»[7]

Questo patrimonio di idee, che Alberti aveva attinto dagli antichi e dall'ambiente mercantesco fiorentino, che non era nuovo, ma che acquistava con lui una forte connotazione di 'novità'[8], è stato certamente acquisito da questi mercanti italiani, che all'umanistica 'amicizia' albertiana aggiungeranno tuttavia colori inediti: l'amicizia diveniva anche religiosa, tra "fratelli" in fede, e trascendeva, dunque, i confini della patria e della famiglia; la prosperità, la ricchezza, la "mercanzia", verrebbe da dire con l'Alberti, era valore che diveniva frutto dell'elezione da parte di Dio e che si doveva coniugare con l'amore per il prossimo, la vocazione mercantile, che univa assieme il rendere fruttuoso il denaro e la Parola di Dio, doveva creare una prosperità diffusa, morale e materiale[9]. Si tratta di un concetto di fraternità spirituale, di "amicizia" anche economica, che caratterizzerà agli albori le comunità calvinistiche sparse in Europa e che sarà, tra l'altro, all'origine di quel «sense of international solidarity» che farà, in seguito, del calvinismo un movimento dirompente non solo sul piano religioso, ma anche politico[10].

---

[5] R. ROMANO, *«I libri della famiglia» di L.B. Alberti*, in *Tra due crisi: l'Italia del Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 163-164.

[6] L.B. ALBERTI, *I libri della famiglia*, a cura di R. Romano e A. Tenenti, Torino, Einaudi, 1972, p.373

[7] Ibidem, p.375.

[8] R. ROMANO, *Tra due crisi: l'Italia del Rinascimento*, cit., p.162

[9] È ben nota la polemica dell'Alberti contro l'ozio «cagion di tanti mali» («Sia adunque persuaso che l'uomo nacque, non per atristirsi in ozio, ma per adoperarsi in cose magnifice e ample, colle quali e' possa piacere e onorare Iddio in prima, e per avere in sé stessi come uso di perfetta virtù, così frutto di felicità», p.161) e la sua lode delle "ricchezze", «atte ad acquistare amistà e lodo, servendo a chi ha bisogno» (p.171), ricchezze acquistate con la "mercanzia".

[10] *International calvinism, 1541-1715*, a cura di M. Prestwich, Oxford, Clarendon Press, 1986, p.5.

Altro tema di grande interesse che è stato sviluppato nel Convegno è quello della sorte di vallate di confine come le vallate valdesi in Piemonte, come la Valtellina o la Valmalenco, in cui, per qualche tempo, si sono mescolate confessioni religiose ostili. Si tratta di un argomento dal quale ci si era mossi preliminarmente quando si era detto che una *zona* di confine non è certo un limite, una frontiera. È un ambito in cui si creano vaste comunità linguistiche ed umane. La domanda preliminare che ci si era posti era cosa accadesse in zone dove popolazioni di differenti religioni, non separate da frontiere, convivevano. Entravano in gioco altre frontiere? Quali erano gli scambi, quali i conflitti e le violenze? Ma anche quali impulsi, variazioni, condizionamenti subiva, a causa di queste zone religiosamente miste, la politica italiana e internazionale, per cui, come nel caso del Piemonte, una minoranza religiosa anomala come i valdesi diveniva un elemento della scacchiera internazionale. Molte relazioni hanno affrontato questi temi, offrendo spazio ad interessanti riflessioni sia sulla violenza in comunità miste come queste, sia sulle motivazioni per cui spazi di convivenza sopravvissuti per parecchio tempo andranno poi in frantumi, come nel caso della Valtellina. Spazi di imprevedibile convivenza sono invece apparsi nelle zone della Svizzera italiana, così come inattesi scambi ideologici e politici sono stati mostrati tra Zurigo e il Tirolo di Michael Gaismayr.

Ciò che questo Convegno ha voluto proporre, dunque, è una riflessione sulla mobilità, sul movimento, sul mutamento, sullo scambio di uomini e di idee, in un secolo in cui, apparentemente, in alcune parti d'Europa come l'Italia, andava prevalendo l'irrigidimento e l'immobilismo politico e sociale.

SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI

Lettere di mercanti del '500. Fra autobiografia religiosa e storia dell'eresia (i Pellizzari e i Le Mettre)

Seguendo il percorso dei lineamenti e dello sguardo, ricolmi di luce e di «illuminationi»[1], presenti nel giovane che sconfigge le maschere del peccato, tratteggiato nella raffigurazione del Sogno di Michelangelo[2], lo scrittoio del mercante del '500 arricchisce la storia degli intellettuali del Rinascimento e della Riforma offrendole una diversa dimensione dell'«emulazione» e della «gloria». Accanto allo scrittoio dell'umanista ricolmo di codici, esemplificato da Petrarca e da Erasmo con le sembianze del «philosophus»[3], accanto allo scrittoio circondato dai pianeti dell'intellettuale mago già delineato da Ortensio Lando nei *Quattro libri de' dubbi* comparsi a Venezia nel 1552[4], lo scrittoio del mercante profila sempre più la sua individualità inconfondibile.

È lo stesso mercante a descriverlo nelle pagine dei *Ricordi* di Giovanni Pagolo Morelli, nella *Cronica domestica* di Donato Velluti, nella *Cronica* di Buonaccorso Pitti[5], oppure nelle lettere del grande mercante che diviene nel 1523 doge di Venezia, Andrea Gritti[6], o dei patrizi mercanti di Venezia che nel 1509 combattono a fianco di Andrea Gritti contro Massimiliano I, i Michiel. Nelle descrizioni che possediamo lo scrittoio del mercante assume i tratti essenziali della nuova cultura che trasmette. Fa parte della vita interiore del mercante. Giovanni di Pagolo Morelli non esita a collocarlo nello spazio del riposo ricolmo di scritture, lettere, schizzi, appunti, frammenti dei racconti di viaggio circondati dalla Bibbia, da Vir-

---

[1] «Illuminare», «illuminatione», sono termini presenti nelle lettere dei fratelli Pellizzari: A. OLIVIERI, *Riforma ed eresia a Vicenza nel Cinquecento*, Roma, Herder, 1992, pp. 379-422.

[2] Importante l'interpretazione di E. PANOFSKY, *Studi di iconologia. I temi umanistici nell'arte del Rinascimento*, introduzione di G. Previtali, Torino, Einaudi, 1975, pp. 311-314; oppure, per una interpretazione generale dei rapporti fra pittura ed architettura, cfr. R. WITTKOWER, *Idea e immagine. Studi sul Rinascimento italiano*, Torino, Einaudi, 1992, pp. 3-159.

[3] Cfr. l'*Introduzione* di Delio Cantimori ad ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della pazzia*, a cura di T. Fiore, Torino, Einaudi, 1981, pp. VII-XXIX.

[4] Per un'analisi: A. OLIVIERI, *Les* ***Quattro libri de' dubbi*** *d'Ortensio Lando: l'intellectuel et le langage de la mort*, in *Langage et vérité. Etudes offertes à Jean-Claude Margolin par ses collégues, ses collaborateurs, ses éléves et ses amis,* éditées par J. Céard, Genève, Droz, 1993, pp. 169-178.

[5] Ch. KLAPISCH-ZUBER, *La famiglia e le donne nel Rinascimento a Firenze*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 4-5.

[6] A. OLIVIERI, *Capitale mercantile e committenza nella Venezia del Sansovino*, in *Investimenti e civiltà urbana. Secoli XIII-XVIII.* Atti della «Nona Settimana di Studi» 22-28 aprile 1977, a cura di A. Guarducci, Firenze, Le Monnier, 1989, pp. 531-569.

gilio e Cicerone, uniti all'immagine della crocifissione di Cristo. Questa sembra parlare durante le notti al mercante che scrive e riflette, con la «virtuosa» compagnia delle sue carte. Esse si trasformano sovente in una ricca «brigata» che lo trasporta nel paese governato dalla virtuosa ragione. Per Andrea Gritti, ritornato nel 1505 da Costantinopoli a Venezia[7], lo scrittoio si riempie dei libri ebraici e delle scritture in lingua «turchesca», quasi una incarnazione dell'intellettuale dai saperi universali che veniva elaborando Leonardo, nello stesso periodo, gli anni che intercorrono fra il 1505 e il 1508.

Da Giovanni di Pagolo Morelli ad Andrea Gritti lo scrittoio mercantile muta il suo aspetto e la sua funzione: da strumento che tenta di narrare l'esperienza biografica e familiare, l'ascesa economica, le trasformazioni di una famiglia, è divenuto un poderoso strumento di elaborazione di una cultura «universale» che permette la conquista del potere politico. E, come lo interpreta nel Sogno Michelangelo, questo itinerario mantiene una costante: la conquista del «nuovo» potere avviene annientando tutte le figure mostruose che rappresentano i sette peccati capitali o le maschere portatrici di simulazione e di «pigritia», cioè «acedia». La rappresentazione di Michelangelo sembra quasi condensare un percorso, una serie di problematiche, anche se il destinatario del Sogno non era una famiglia di mercanti. «Picturam non inanem, quae oculos pascit»[8], afferma l'Alciati negli *Emblemata denuo ab ipso autore recognita* nell'edizione del 1566; ma ogni «pictura» non appare «inanis» quando non solo colpisce gli occhi quanto la ragione, la «mens» dell'osservatore, afferma Michelangelo.

Dopo il 1517, dopo la *Disputatio* del dottor Martin Lutero, la storia della cultura, e dello scrittoio del mercante si arricchisce di un'altra figura di intellettuale: il mercante che aderisce alla "riforma", il mercante che propaganda le idee riformate ed "ereticali" utilizzando le vie dei commerci e delle fiere in Europa. La frontiera creata dalla città o dalla Repubblica di appartenenza o dallo Stato cede il posto ad una geografia religiosa aperta alla conquista e priva delle antiche recinzioni[9]. Si intensificano i grandi progetti cresciuti all'interno delle famiglie mercantili che hanno aderito alla "riforma": instaurazione del calvinismo in città europee fra loro in stretto collegamento; creazione di forme di mecenatismo o di intervento per risollevare il *menu peuple* delle città. Sul piano più strettamente culturale si impone un nuovo genere di scrittura, la lettera «spirituale» con il suo carattere oscillante fra autobiografia, storia economica di una famiglia, e storia dei «progressi» della «nuova» religione, tutti aspetti magnificamente fusi nella stessa pagina incandescente, nuovo documento e nuova presenza che le carte processuali segnalano.

La storia dei progressi delle «chiese» nell'Europa del '500 si può ricostruire attraverso questo strumento insolito ed affascinante: la «lettera spirituale».

---

[7] A. OLIVIERI, *Capitale mercantile e committenza*, cit., pp. 541-544.

[8] ANDREA ALCIATI, *Emblemata denuo ab ipso autore recognita, ac quae desiderabantur, imaginibus locupletata*, Lugduni, G. Rovillim, 1566, p.4.

[9] L. FEBVRE, Il problema delle frontiere e le regioni naturali degli Stati, in *Studi su Riforma e Rinascimento e altri scritti su problemi di metodo e di geografia storica*, traduzione di C. Vivanti, prefazione di D. Cantimori, Torino, Einaudi, 1966, pp. 654-672.

Si può studiare la sua apparizione e la sua elaborazione seguendo la storia di una famiglia di mercanti di Vicenza: i Pellizzari. I lineamenti della famiglia appaiono ormai con nitidezza dal processo intentato dal S.Uffizio di Venezia nel 1563[10] quando alcune balle di seta ricolme di lettere e libri «lutherani» vengono scoperte dall'Inquisizione. La storia quotidiana, mercantile e religiosa, della famiglia si impone agli occhi degli inquisitori. L'anima che ne muove i movimenti economici, che ne fa progredire il dibattito religioso è Niccolò Pellizzari. Le balle di seta provenivano da Chiavenna e Ginevra: a Ginevra i Pellizzari possedevano fin dal 1550c. case e telai. Ginevra, le sue strade, le sue tipografie sono frequentate sovente da Niccolò Pellizzari fra il 1550 ed il 1568. Le ricchezze erano ingenti; i guadagni dalla vendita delle sete e dei panni lavorati portavano i Pellizzari ad investire «non so quanti miglia ducatti»[11] per aiutare gli ugonotti di Lione nella lotta contro la nobiltà che ostacolava il cammino della «libertà» religiosa. «Signori» nel commercio delle sete compaiono i Pellizzari qualora si confrontino con altre famiglie mercantili, i Capra, i Pestalozza, gli Arnolfini: Niccolò Pellizzari guida la famiglia e le impone gradatamente il modello religioso di Ginevra. Si trasformano ben presto in intermediari fra i circoli intellettuali di Basilea e la cultura di Ginevra e Venezia. In Niccolò Pellizzari vive la duplice anima del mercante e dell'umanista che suggerisce ai fratelli, Bernardino, Pietro Paolo, Giovanni, Girolamo Antonio. Mercanti, intermediari e «signori» compaiono nella corrispondenza intercorsa fra Manfredo Balbani e Theodor Zwinger fra il 1576 ed il 1581[12]. Così avviene nella lettera che Manfredo Balbani invia a Theodor Zwinger da Ginevra il 27 settembre 1578:

> «Potrà essere che occorri a Horatio mio cugnato servirci di tutta o parte della somma di denari che misse alcuni anni sono in mano delli redi di Bonaventura Micheli et di Girolamo Arnolfini in Anversa - dandola [una lettera] costà in casa de' signori Pellizzari li quali la manderanno quà con la prima comodità che così li habbiamo ordinato». La lettera si chiude con una preghiera: «anchora piaccia a Dio indirizzare il tutto a sua gloria, et avanzamento della sua chiesa».

La lettera di Manfredo Balbani possiede uno stile perentorio nei riguardi dei Pellizzari, ed al tempo stesso di profonda esaltazione della «famiglia», del suo «onore», della sua conquista del titolo di «borghese». Senza il suo aiuto le corrispondenze si rendono difficoltose, i libri giacciono nelle stanze delle tipografie, i ducati non si muovono nè si investono. I «signori» Pellizzari al contrario rendono possibili ed agibili questi movimenti, questi passaggi. Se negli alberi genealogici delle famiglie di Vicenza i Pellizzari vengono denominati «gravemente heretici», fra Ginevra e Basilea hanno raggiunto sul finire degli anni '70 del '500 un potere ed un ascendente che li rende onorati «signori». Chi li rappresenta nel 1579 non è più Niccolò Pellizzari, ma Giovanni Stefano Pellizzari: nelle lettere di Manfredo Balbani la grafia muta in Gianstefano o Zanstefano. Lo si ritrova apertamente no-

[10] A.S.Venezia, *Sant'Uffizio. Processi*, b.19.

[11] A.S.Ve., *Sant'Uffizio. Processi*, b.19, f.2v..

[12] Universitäetsbibliotek (Basilea), *Mss.G2 II*, 8 c. 44r.-44v.

minato nella lettera del 6 gennaio 1579 di Manfredo Balbani a Theodor Zwinger insieme agli Arnolfini[13], o nelle corrispondenze del 1576, sempre provenienti da Ginevra. Egli è affascinato dalla «accademia»[14] fondata da Theodor Zwinger a Basilea, nel periodo nel quale si snoda la corrispondenza con Manfredo Balbani, corrispondenza nella quale non mancavano di ripercuotersi antichi problemi come i rapporti fra la «philosophia de' gentili» e la scienza dei «philosophi» cristiani[15]. Tuttavia appare importante questo emergere, dopo il 1576, di un giovane rappresentante della famiglia Pellizzari proprio a Ginevra e Basilea, mentre si accendono le discussioni fra Theodor Zwinger ed il Mercuriale, fra il difensore di Ramo e l'esaltatore di Aristotele, secondo la ricostruzione di Rotondò[16].

Era la Basilea dei trattati di alchimia, delle discussioni sul ruolo dell'astrologia, dell'interesse sempre vivo per la cultura filosofica e medica dell'Università; la Basilea che piaceva a Montaigne mentre si apprestava a stendere il primo libro degli *Essais*. Alla formazione del suo clima intellettuale non mancano di partecipare i mercanti della Penisola, i Pellizzari di Vicenza e gli Arnolfini di Lucca in particolare, accanto ai Balbani. Giovanni Stefano domina questa fase della cultura europea con la sua presenza a Basilea e Ginevra, con i suoi prestiti a Theodor Zwinger ed alla sua «accademia».

Non si comprende il ruolo e l'ascesa di Giovanni Stefano Pellizzari senza la personalità di Niccolò Pellizzari, senza la presenza, nella vita religiosa di Vicenza, di Chiavenna, di Ginevra, di Lione, del suo «scrittoio». Il grande mercante di Vicenza che commercia in sete ed in panni, che abita nella contrada di S. Girolamo[17], oggetto di numerose segrete indagini da parte di fra Giovanni Battista dell'ordine dei frati di S. Girolamo a partire dal 1559 fino al 1562, ama più volte parlare del suo «scrittoio», della sua «casa»[18] e «camera» che lo contiene. Come un nobile umanista o un ricco mercante fiorentino del '400 Niccolò Pellizzari usa il termine «camera» per indicare lo spazio segreto della sua vita intellettuale e religiosa, dopo il 1551, quando fa parte del movimento calvinista. È possibile ricostruire questo spazio che diviene il luogo delle sue «esperimentationi» religiose, trasformate in lettere.

Orest Ranum[19] ha ricostruito, a partire dalle pagine di Leon Battista Alberti dedicate al tema *Della famiglia*, a partire dal 1432-34, la camera del mercante ove viene collocato lo «studiolo». La camera diviene un rifugio dalla vita sociale, una ricerca di intimità. Nello «studiolo» vengono conservati i «ricordi», i libri dei conti,

[13] Universitäetsbibliotek (Basilea), *Mss.Fr.G.I,15*, c.27r.v.

[14] Universitäetsbibliotek (Basilea), *Mss.G2 II.8*, c.46r.-47v.

[15] Universitäetsbibliotek (Basilea), *Mss.G2 II.8*, c.47v.. Queste lettere sono state in parte utilizzate da D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di Adriano Prosperi, Torino, Einaudi, 1992, pp. 278-279.

[16] A. ROTONDÒ, *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, I, Torino, Giappichelli, 1974, pp. 402-404.

[17] A.S.Ve., *Sant'Uffizio. Processi*, b.19,c.1r.

[18] A.S.Ve., *Sant'Uffizio. Processi*, b.19,c.1r.

[19] O. RANUM, *I rifugi dell'intimità*, in *La vita privata dal Rinascimento all'Illuminismo*, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 161-204.

le carte che narrano la storia degli antenati della famiglia. Generalmente la moglie è esclusa dalla lettura delle carte conservate e serrate a chiave come oggetti religiosi della memoria familiare. Già in Leon Battista Alberti compare il piacere della lettura intima, della riflessione solitaria del mercante, che ammira le sue carte e i suoi gioielli, i tappeti, le tappezzerie, gli argenti. Questo risvolto intimo della vita del mercante assume un rilievo profondamente religioso nel mercante calvinista Niccolò Pellizzari quando dopo il 1549 arrichisce il suo «scrittoio» delle sue memorie. Se la linea di sviluppo, a partire da Leon Battista Alberti, appare uniforme, questa assume una dimensione totalmente nuova in Niccolò Pellizzari durante i suoi soggiorni nella casa di S. Girolamo di Vicenza. Lo «scrittoio» non viene descritto da Niccolò Pellizzari; viene descritto dagli inquisitori quando il 17 febbraio 1563 fanno irruzione nella sua casa[20]. La prima indagine permette agli inquisitori di ricostruire il contenuto delle carte: numerose le lettere, i libri di conti, le ricostruzioni genealogiche della famiglia; poi libri in latino e volgare, libri di storia, cronache di città, «ricordi» o «rimembranze».

Le carte, le cronache, i libri vengono raccolti, acquistati con amore, durante i viaggi di Niccolò Pellizzari. I viaggi sono frequenti, e coincidono con le fiere ove le sete si acquistano o vendono. Lascia la casa di S. Girolamo di Vicenza almeno tre volte durante un anno di attività mercantile. Sono frequenti i viaggi a Venezia, a Rialto o presso le botteghe di S. Marco ove incontra i mercanti Calderini[21], ed acquista preziosi e libri religiosi. A Venezia a partire dal 1555[22] conosce un'altra famiglia di mercanti, gli Zaccaria, Andrea e Marco Zaccaria che entreranno a far parte della sua «brigata» calvinista. Non mancano i viaggi alle fiere di Verona, Brescia, Milano. I viaggi lasciano tracce profonde nel suo «scrittoio» di S. Girolamo: non solo si moltiplicano i libri quanto le carte, gli appunti, le corrispondenze degli amici e «fratelli». Annota i giorni delle partenze e degli arrivi[23] fino ad essere in grado di riportarli all'inquisitore che, nel febbraio 1563, lo interroga. I viaggi nella sua vita di mercante assumono sempre una caratteristica religiosa: entrano a far parte della più ampia strategia dei Pellizzari volta a diffondere l'*Institutio* di Calvino ed organizzare un'ampia rete di «fratelli» calvinisti nelle principali città mercantili della Penisola. Importante tuttavia appare la tendenza di Niccolò Pellizzari a ricordare, scrivere le date dei viaggi e segnalare sulla carta gli incontri avvenuti. Scrivere per Niccolò non significa solo ricordare guadagni e perdite quanto porre le basi per una biografia del mercante calvinista con ampi progetti di propaganda e conquista religiosa delle città. Almeno una volta durante un anno di attività compie un viaggio nelle «terre» ove «ognuno può viver a modo suo»[24] a Chia-

[20] A.S.Ve., *Sant'Uffizio. Processi*, b.19,c.14r.v.

[21] A. OLIVIERI, *La «casa» dei Pellizzari fra i Giunti e i Manuzio: la diffusione dei libri della Riforma nell'Italia del Cinquecento*, in *Produzione e commercio della carta e del libro. Secc.XIII-XVIII.* Atti della «Ventitreesima settimana di studi» 15-20 aprile 1991, a cura di S. Cavaciocchi, Firenze, Le Monnier, 1992, pp. 929-943.

[22] A.S.Ve., *Sant'Uffizio. Processi*, b.19: processo ad Andrea e Marco Zaccaria.

[23] A.S.Ve., *Sant'Uffizio. Processi,* b.19, cc.12r.-14r.

[24] A.S.Ve., *Sant'Uffizio. Processi*, b.19, cc.13r.-14r.

venna, poi Ginevra, Lione, Parigi, Anversa e Londra. Vive ed opera interamente per il mondo e la cultura che trae vita ed ispirazione da Calvino. Lui, Niccolò, non viaggia in Boemia ed in Polonia come i suoi fratelli; si compiace nelle corrispondenze di conoscere e lottare per l'accrescimento del «nuovo» Vangelo a Lione e Chiavenna oltre che a Vicenza. Questi viaggi lasciano un segno ancora più profondo fra le sue «carte»: Lione gli diviene cara come Vicenza. Le mura di Vicenza non formano una barriera alla sua attività e visione di una chiesa riformata secondo il modello di Ginevra, da imporre ovunque il mercante vive ed agisce, portatore di una diversa civiltà rispetto al papato ed alla curia romana.

Niccolò Pellizzari insiste ripetutamente sulla diversa «civiltà» del nuovo Vangelo; sulla libertà di «credere» che questo porta e consiglia. Una «civiltà» che pensa si elabori come un frutto variopinto dallo «scrittoio» del mercante calvinista. I viaggi hanno arricchito il suo «scrittoio» con numerosi libri che formano una piccola biblioteca complessa e significativa.

Di questa biblioteca fanno parte[25] Tito Livio, Machiavelli, il *Decameron* di Boccaccio, la tradizione delle favole di Esopo presenti pure a Martin Lutero, alcune «cronache» della città di Milano, racconti diversi. Come si può osservare la storia possiede un posto preminente fra le sue letture e le sue curiosità. La storia e la cronaca, le analisi sul *Principe* di Machiavelli, il fascino di Tito Livio che non aveva mancato di coinvolgere pure Erasmo, per la sua attenzione alla storia di Roma «repubblicana», e la sua lenta ascesa. La biblioteca della «casa» di S. Girolamo contiene numerose le Bibbie, e numerose sono le Bibbie in volgare. Predilige un'edizione della Bibbia in volgare acquistata a Venezia nel 1551 che legge e rilegge durante le notti che trascorre a Vicenza. La notte è sovente il momento dei suoi pensieri e delle letture più intime; il momento nel quale adora scrivere le numerose lettere che adornano la sua attività, che costituiscono un libro aperto ed in continua elaborazione. Il suo ascendente si amplia fra i nuovi e «antichi» mercanti: fra Oddo Quarto e gli Zaccaria in particolare. Essi usano lo stesso ideale «scrittoio» e la medesima sensibilità nel concepire il ruolo della lettera, il suo carattere «spirituale». Scriveva ad Andrea Zaccaria M.A. Gandino[26] il 23 luglio 1562: «pigliate....voi talhora qualche sorso di quest'acqua viva che vi spegnerà la sete in eterno, et amatemi». L'acqua del Vangelo allontana la morte che il mondo, ricco di insidie, prepara[27]: «Le navi non ardiscono di levarsi per il tempo che s'è sconcio, et perché s'è inteso da più vie che già pochi giorni sono entrate nel golfo LVI vele di corsari, et si teme che non siano venute per vendicar la morte di quegli altri che ultimamente furon presi». Nella vita, simboleggiata dal mare, ricolma di sorprese e corsari, il Vangelo è l'unica sorgente di acqua pura e felicità.

Con il «nuovo» Vangelo di Calvino, accompagnato dalla lettura dei *Sermons*, nasce e si diffonde attraverso Niccolò Pellizzari un modello di lettera che non manca di originalità, qualora venga confrontato con altre serie epistolari di mer-

[25] A.S.Ve., *Sant'Uffizio. Processi*, b.19, c.14r.v.
[26] A.S.Ve., *Sant'Uffizio. Processi*, b.19, processo a Marco e Andrea Zaccaria.
[27] A.S.Ve., *Sant'Uffizio. Processi*, b.19, processo a Marco e Andrea Zaccaria.

canti luterani e calvinisti del '500. Sono emanazioni del suo «scrittoio» e della sua biblioteca. Le lettere che possediamo si circoscrivono interamente nell'ambito della famiglia e di pochi amici: le lettere ai fratelli e dai fratelli, le poche lettere del mercante Claudio Le Mettre. Possono essere assimilate, per la loro forma espressiva e per il contenuto culturale, alla serie dei mercanti Zaccaria di Cipro.

La corrispondenza della famiglia Pellizzari nella quale la figura di Niccolò Pellizzari trionfa ha inizio con il 1550, e si snoda fino al marzo 1563[28]. La data di inizio, il 1550, viene a coincidere con la stesura da parte di Calvino delle *Lettres à Monsieur et Madame de Falais*[29] che iniziano nel 1543 per terminare nel 1554. Anche Calvino avvia la corrispondenza con Monsieur de Falais[30] il 14 ottobre 1543 ponendo in risalto il carattere intimo, espressione di amicizia e di familiarità, delle sue lettere:

> Monsieur, combien que soit contre la facon accoustumee des hommes que je use de cette privaulté envers vous, de vous escrire familierement devant que vous estre beaucoup congneu, toutefois puis que je me tiens asseuré que mes lettres seront bien venues vers vous, ce seroit hypocrisie à moy d'en faire longues excuses, comme si j'en doubtoye; pour tant je feray en cest endroict, comme l'un de voz amis, sans aultre preface.

Calvino si rivolge a Monsieur de Falais come un amico che desidera parlare del «plaisir» di Dio[31], del «plaisir» che offre la sua parola, sviluppando lo stesso concetto organicamente nel corso della corrispondenza. Molto vicino al Calvino delle *Lettres à Monsieur et Madame de Falais* si collocano le lettere di Niccolò Pellizzari e dei suoi fratelli. La lettera «spirituale» che da loro emana possiede il fascino e l'ardore della prosa di Calvino, quel suo discorrere quasi familiare che offre un'impronta originale a questo gruppo di lettere.

Può essere utile per ricostruire l'arco ampio dei problemi presenti nelle lettere dei Pellizzari iniziare dalle pagine di Claudio Le Mettre, l'amico mercante di Anversa. Claudio Le Mettre[32] commercia in sete fra Anversa e Ginevra. Talvolta invita Niccolò e Bernardino Pellizzari nella sua casa di Anversa: Anversa costituisce come Ginevra un *refuge* ideale, per brevi periodi, per i fratelli Pellizzari. Le grandi fiere di Anversa[33] si arricchiscono del commercio delle Bibbie tradotte in francese che vengono vendute a Parigi e Lione, ed incamminate verso Chiavenna. Per Niccolò e Bernardino Pellizzari nulla al mondo è così gradevole che possedere o vendere Bibbie in traduzione francese. Claude Le Mettre è l'amico che le fornisce, le offre a Niccolò Pellizzari per la sua opera di propaganda. I colloqui religiosi, durante i soggiorni a Ginevra ed Anversa, sono intensi. Uno dei temi preferiti, dopo la lettura in comune della Bibbia, è il pericolo dell'anabattismo,

[28] È, in larga parte, contenuta in: A.S.Ve., *Sant'Uffizio. Processi*, b.19: processo a Niccolò Pellizzari.

[29] JEAN CALVIN, *Lettres à Monsieur et Madame De Falais*, texte établi, annoté et présenté par F. Bonali-Fiquet, Genève, Droz, 1991.

[30] CALVIN, *Lettres à Monsieur et Madame De Falais*, cit., p. 35.

[31] *Ibidem*.

[32] Pubblicata in OLIVIERI, *Riforma ed eresia a Vicenza*, cit., p. 466.

[33] FEBVRE, *Dolet propagatore del Vangelo*, in *Studi su Riforma e Rinascimento*, cit., p. 115.

della sua continua crescita. Ma gli amici si sono scambiati altri libri che conservano il fascino della lettura in comune: Machiavelli e Boccaccio. Per questo la lettera del 22 aprile 1551, scritta mentre Claude Le Mettre soggiorna a Ginevra, a Bernardino Pellizzari, costituisce un primo documento rivelatore dello «scrittoio» dei fratelli Pellizzari. Claudio Le Mettre si presenta come un mercante calvinista con una cultura umanistica cresciuta attraverso l'amicizia dei Pellizzari[34]. Nel 1551 può apporre questa sigla al termine della lettera: «Vostro Claudio Le Mettre più che fratello»[35]. Amico e «fratello» «amy et frere», è la sigla che Claude Le Mettre usa nel rivolgersi a Bernardino Pellizzari. Non significa solo il grado di familiarità raggiunto con i mercanti di Vicenza, indica il momento dell'interiorità religiosa che l'amicizia conferma. È la medesima sigla che usa Calvino nelle *Lettres à Monsieur et Madame de Falais*. La lettera del 14 ottobre 1543 si chiude infatti[36]: «Vostre serviteur, humble frere et entier amy». Coloro che fanno parte dello stesso movimento prendono il nome di «fratelli», e «sorelle» vengono chiamate le mogli e le nobildonne religiosamente, «spiritualmente», amiche.

Uno stile, una scrittura, che prende le mosse dalla Ginevra del 1545 e si perfeziona attraverso esperienze e letture, fino a penetrare nel gruppo di mercanti che circonda i Pellizzari. Nel suo cuore questa scrittura si riempie di emozioni religiose e di sentimenti: l'amicizia e la famiglia ne sono invasi. Se l'influenza di Calvino è profonda non manca l'eco di Lutero, del giovane Lutero quando commenta la *Lettera ai Romani* fra il 1513-'15[37] ed inneggia all'amore quando si è liberato da ogni velo di simulazione: «Infatti, come nessuna realtà dev'essere più scevra di simulazione di quanto debba esserne scevro l'amore, così nessuna altra realtà è più macchiata dalla simulazione di quanto ne sia macchiato l'amore». Per i «fratelli» che si uniscono all'insegna dell'*Institutio*, l'«amore» si trasforma in amicizia e si arricchisce di tutti i sentimenti umani e religiosi che questa crea. La lotta di Calvino contro i simulatori possedeva pure questo compito, di liberare l'amicizia dalle false apparenze della simulazione: così tutto si compenetra, si fonde armoniosamente in Cristo.

La lettera di Claudio Le Mettre è immersa in questo alone di amicizia priva di macchie. Il ragionamento di Claudio Le Mettre segue misteriosamente questo percorso, come un inno al Signore e alla «corona» ripiena di gloria da questi promessa agli eletti[38]. Bernardino Pellizzari ha superato una malattia: importante è la salute del corpo, ma molto più importante è la «spirituale» salute dell'anima. La lettera diviene un colloquio «spirituale» fra fedeli amici e teneri «fratelli» in Cristo. Desiderio di Claudio Le Mettre è di incontrare a Ginevra per il «convivio» della Pasqua sia Bernardino che Niccolò Pellizzari; se per la Pasqua non sarà possibile spera

---

[34] OLIVIERI, *Riforma ed eresia a Vicenza*, cit., p. 396.

[35] *Ibidem*, p. 466.

[36] CALVIN, *Lettres à Monsieur et Madame De Falais*, cit., p. 40.

[37] MARTIN LUTERO, *La Lettera ai Romani (1515-1516)*, a cura di F. Buzzi, Cinisello Balsamo (Milano), ed. Paoline, 1991, p. 657.

[38] OLIVIERI, *Riforma ed eresia a Vicenza*, cit., p. 466.

nell'agosto. Tuttavia «sia fatta la voluntà del nostro bon padre»[39], perché solo Dio possiede la vera saggezza «e fa ogni cosa per il meglio». Fra i pericoli dai quali guardarsi Claudio pone gli anabattisti: è necessario «vigilare» e conservare la lettura in comune della Bibbia per conservare «la pura doctrina dello Evangelio»[40]. Occorre ogni giorno essere «illuminati» da Dio al fine di perseverare nella «santità» che lui addita. Ma il mercante non scompare nello scorrere della scrittura: invita Bernardino a «profitare» dell'illuminazione di Dio per guadagnare l'elezione. L'elezione è la prova della sua grazia. Ognuno deve perseverare nella sua professione arricchendola di conquiste materiali e religiose. Così la lettera ha assunto l'andamento di un intimo colloquio, quasi di una riunione che avviene attraverso la scrittura; riunione «spirituale» come consigliava Calvino ai suoi interlocutori Monsieur et Madame de Falais; una scrittura che doveva istillare «le plaisir de Dieu»[41], averne l'esperienza nella confusione del presente.

Questo piacere si contrappone nella lettera al pericolo degli anabattisti, simbolo del disordine e dei sette peccati capitali. Ma il fascino che si coglie nell'invito di Claude Le Mettre a Bernardino Pellizzari appare sempre più una armoniosa fusione delle parole di Calvino a Monsieur de Falais[42] del 14 ottobre 1543: «Mais en la fin, j'ay regardé le couraige de nous visiter à bon escient pour vous reposer en nostre Seigneur avec nous, que ce seroit poine perdue et aultant d'attarge et recullement de vous conseiller d'y venir seulement voir quel il y faict, pour vous adviser sur cela». Il passo di Calvino può essere comparato con quello di Claudio Le Mettre[43]: «Ci saria stato molto a charo de vedervi qui questa pascha, a questo benedetto convivio, e ve ne saresti molto consolato e confirmato». I due passi, le due lettere delineano i caratteri della «spirituale» amicizia[44], come veniva definito da Bernardino e Niccolò Pellizzari lo scambio religioso ed epistolare di due uomini che scoprono la purezza della perfetta amicizia raggiunta nel «convivio» pasquale. La via per comprendere questo stile e queste emozioni era stata approntata da Giovanni Calvino.

Il cerchio delle idee e delle emozioni si perfeziona quando dalla pagina di Claude Le Mettre si passa alle pagine di Bernardino Pellizzari. Importante è la lettera che scrive da Venezia il 1 marzo 1554[45] ai fratelli Niccolò e Pietro Paolo Pellizzari. Il contenuto della lettera tuttavia era il risultato di lunghe discussioni avvenute con Niccolò Pellizzari sui lineamenti della vera chiesa di Cristo, quasi un testo in comune. Si tratta di una lettera programmatica, il manifesto dell'ideologia religiosa di «casa» Pellizzari. Lo stile non si discosta da quello di Claudio Le Mettre, frutto di un medesimo ideale «scrittoio». La lettera inizia «al nome di Dio»[46], e si

[39] *Ibidem.*

[40] *Ibidem.*

[41] CALVIN, *Lettres à Monsieur et Madame De Falais,* cit., p. 35.

[42] *Ibidem,* p. 36.

[43] OLIVIERI, *Riforma ed eresia a Vicenza,* cit., p. 466.

[44] *Ibidem.*

[45] Pubblicata in: OLIVIERI, *Riforma ed eresia a Vicenza* cit., p. 464-465.

[46] *Ibidem,* p. 464.

rivolge con particolare ardore a Niccolò Pellizzari. Questi sta apprestandosi a partire per Lione, e lasciare Vicenza. Questo viaggio risponde ad un «ordine dato»[47] dalla comunità di Lione. Niccolò è armato della parola di Dio, «amaestrato dal Divino spirito». Nel lungo viaggio che lo porterà a Lione non potrà non incontrare numerose insidie, numerosi tentativi volti a «travagliar la conscientia» di Niccolò[48]. Bernardino con la sua lettera desidera inculcargli il ricordo ed il fuoco della parola di Cristo, non contaminata dai falsi profeti del papato. Espresso in forma concisa riappare il tema caro a Calvino del viaggio ricco di insidie, durante il quale può comparire la figura del Diavolo. Il fedele che si appresta ad un viaggio diviene simile ad Abramo che deve attraversare un deserto irto di incognite. Le «machinations du Diable»[49] erano sottolineate da Calvino a Monsieur de Falais nel marzo 1544; il ritorno permette di scoprire la dolcezza della casa del Signore. Bernardino ricorda al fratello Niccolò uno dei temi dibattuti insieme a Vicenza nella stanza di S. Girolamo di Vicenza; la memoria delle discussioni occorre accompagni Niccolò. Tuttavia in Bernardino Pellizzari compare una serie di immagini maggiormente consone ad una lettera «spirituale»: «travagliare» la coscienza, rendere «prospero» un viaggio.

In queste due pagine, ricolme di scrittura nitida, si coglie da un lato la parentela con Calvino, dall'altro il suo superamento: il Diavolo di Calvino è ancora troppo imbevuto di ricordi luterani; la paura di Bernardino e Niccolò Pellizzari riguarda prevalentemente gli esiti di un'anima tormentata dal dubbio e dalle lusinghe. Il mercante che si appresta al viaggio imbevuto di letture calviniste, in Bernardino, è solo con la sua anima e con il dramma che la accompagna: non perdere la verità, non lasciarsi ingannare dalla simulazione. Il viaggio da reale diventa simbolico; e l'anima del mercante resta solitaria con Cristo, «vero» signore. Per questo la lettera continua, innesta al lettore incredulo l'immagine «spirituale» della vera Chiesa. Niccolò deve portarla con sé come una linea da non dimenticare; una colonna ideale da difendere. La linea delle immagini e del ragionare di Bernardino è di insolita ricchezza. La lettera sviluppa organicamente due ordini di problemi estremamente incisivi per comprendere l'importanza di una serie epistolare rimasta inedita, eppure lontana dalla retorica di tanti epistolari del '500 come l'epistolario Beccadelli[50]. Bernardino sviluppa l'immagine della Chiesa come struttura «spirituale» non legata ad uomini, o terre, o sacramenti: «Et dove che è il spirito di Cristo lì è la vera Chiesa»[51]. Il fedele la può ricreare in ogni luogo riconosca l'immagine di Cristo. La «parola» del Vangelo diviene la sua voce. I fedeli o «fratelli» divengono a loro volta «spirituali amici», nemici dei tiranni dell'anima e del corpo, la zizzania che si annida fra il frumento. La lettera di Bernardino Pellizzari si trasforma così in un piccolo modello di testo letterario dedicato alla chiesa calvinista.

---

[47] *Ibidem.*

[48] *Ibidem.*

[49] CALVIN, *Lettres à Monsieur et Madame De Falais*, cit.,p. 45.

[50] G. FRAGNITO, *Per lo studio dell'epistolografia volgare del Cinquecento: le lettere di Ludovico Beccadelli*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XLIII,1981, pp. 61-87.

[51] OLIVIERI, *Riforma ed eresia a Vicenza*, cit., p. 464.

riunione di «anime spirituali», ricerca dello «spirito di Cristo», pienezza della «parola» di Dio.

Gli «eletti» possiedono a loro capo solo «Christo Giesù»[52]: costoro non fanno portare in questo mondo la croce ad altri, ma ognuno se ne assume il peso e la responsabilità storica. Non seguono le orme dei seguaci del papato, zizzania collocata fra le spighe copiose del frumento, che offrono la croce e le pene del martirio ai veri fedeli, e per sé trattengono ricchezze ed onori. Fra gli «eletti», al contrario, l'onore si coltiva vicendevolmente come una forza dell'anima, un'espressione di umiltà[53]: «Et così Iddio (se sono de' suoi) li dia spirito di pentimento et di humiltà, acioché si veda qualche speranza della lor salute». Riprende S. Paolo, S. Paolo della Lettera ai Romani (9,33): «che di necessità hano da vegnir scandali, acciоché quelli che sono provati si manifestino».

Il tema dell'onore ricambiato con umiltà prima di essere ripreso da Calvino e nella lettera di Bernardino Pellizzari a Niccolò possedeva una vasta letteratura. Era comparso in Cicerone[54], nel *De oratore* (III,I,3-4), parlando di Crasso; poi era ricomparso in S. Girolamo (Hieronymus, *Epist. LII ad Nepot.7*), ed in Lutero nel commento alla *Lettera ai Romani*[55], ed in particolare del passo di S. Paolo: «Nell'onore prevenitevi vicendevolmente» (12,10). Martin Lutero nel suo commento aveva richiamato il secondo capitolo della lettera di S. Paolo ai Filippesi, ed il capitolo 14° di Luca, esaltando il ruolo dell'«onore interiore» il quale spinge all'umiltà, non alla superbia[56]: «Qui però si parla (in Luca) dell'onore interiore che è l'ottima considerazione e la stima che si ha del prossimo. Infatti l'onore esteriore spesso è ipocrita e interessato, quando lo si rende per riceverne uno più grande», commenta Martin Lutero. Ma nella lettera di Bernardino Pellizzari il ragionamento prende forma più complessa, più aderente alla problematica calvinista ed al dibattito umanistico di Vicenza sull'amicizia. L'«onore interiore» rende possibile in tutta la sua gamma le «amicizie spirituali» che caratterizzano la chiesa degli «eletti» in Cristo. Rende agevole queste «amicizie spirituali», senza le quali la vera chiesa di Cristo non vivrebbe di vita duratura e di vera «amicizia». Esiste una «vocazione» alle «amicizie spirituali» che compongono la chiesa degli eletti: attraverso le «amicizie spirituali» sono possibili tutti gli interventi che possono liberare dalla povertà e subalternità il *menu peuple*, la beneficenza verso i poveri o «carità», il mecenatismo in grado di creare la salvezza dell'uomo comune attraverso la cultura. L'«amicizia», quindi, assume l'aspetto di una trama segreta dello sviluppo dell'amore di Cristo verso il prossimo; trama religiosa che ha perso l'alone umano prevalente in Cicerone nel *De amicitia*, uno dei testi ampiamente diffusi nella cultura di Vicenza fra '400 e '500[57]. Bernardino Pellizzari irride a quanti si affidano

[52] *Ibidem*.

[53] *Ibidem*, p. 465.

[54] LUTERO, *La Lettera ai Romani (1515-1516)*, cit., p. 662.

[55] *Ibidem*, pp. 662-663.

[56] *Ibidem*, p. 662.

[57] OLIVIERI, *Riforma ed eresia a Vicenza*, cit., pp. 55-86.

troppo ai libri che desiderano inneggiare alla gloria di Dio[58] senza suggerire nulla che possa restare nella memoria, come un ammaestramento che non tramonta. La Bibbia sola offre questa memoria ricolma delle parole di Dio e dello spirito di Cristo. Tema antico nel mondo dei seguaci di Calvino e di quanti vedono in Ginevra un *refuge* ed una rocca ideali. Nuova appare l'angolatura nella quale l'argomentazione viene collocata. La Bibbia non crea uomini «furiosi» ma spiriti «leggiadri»[59] che sperimentano il valore dell'«humiltà» della chiesa «spirituale». La lettera si chiude con l'augurio che il viaggio a Lione sia proficuo e con i saluti ai parenti, presenti nella corrispondenza dei Pellizzari come espressione della vita familiare, cosparsa di affetti radicati nell'anima.

Bernardino Pellizzari, come un mercante del '300, ha improvvisamente finito la carta e la lettera raggiunge il suo termine, lasciando un documento non trascurabile, nel marzo del 1554, dello spirito e delle discussioni che avvengono fra lui ed il fratello Niccolò, che non può non accogliere la trama dell'«epistola» dedicata alla chiesa di Cristo, riunione di eletti che guardano a Cristo, e ne assumono con coraggio la croce. La croce diviene simile ad uno specchio per l'eletto, che la porta su di sé con forza ed umiltà salvaguardando l'«onore « dei «fratelli». Bernardino Pellizzari scrive il 1 marzo 1554. Calvino nel giugno 1554[60] scrive a Monsieur de Falais poche pagine di una lettera nella quale singolarmente riprende alcuni di questi temi con una prosa ricca di *pathos*. A Monsieur de Falais Calvino racconta le accuse che gli sono giunte a causa del processo a Serveto. Tuttavia Giovanni Calvino non può rinunciare a Dio, alla sua verità, alla salute che da lui spera giungere. Ed aggiunge[61]:

> «je vous escrit la presente comme m'apprestant de comparoistre devant Dieu, lequel m'afflige de rechef d'un mal qui m'est comme un mirouer de la mort devant les yeulx. Je le supplieray, Monsieur, qu'en aiant pitié de moy et me recevant à mercy, il vous conserve et guide par son esprit, et vous augmente en toute prosperitè avec Mademoiselle et toute votre famille».

«Le mirouer» ancora una volta pone in fuga i nemici di Calvino; questi lascia all'amico il suo «esprit»: che moltiplichi la prosperità della sua famiglia. Anche Bernardino con Niccolò inneggia alla prosperità familiare: le due lettere scritte nello stesso 1554 si chiudono, nella diversità degli argomenti, con la stessa preghiera e lo stesso invito. In Calvino compare lo sguardo della morte; in Bernardino Pellizzari compare invece l'ardore della propaganda del vero Vangelo, che Niccolò occorre porti fra i «fratelli» di Lione, all'insegna della prosperità spirituale e della prosperità economica.

Così la lettera dei mercanti di Vicenza, che non hanno mai scritto un trattato o un *pamphlet* o un catechismo, che non hanno mai dato forma organica alle loro esperienze religiose, la lettera del 1 marzo 1554, parlava agli ugonotti di Lione ed

[58] *Ibidem*, p.465.
[59] *Ibidem*; oppure: «spiriti piacevoli».
[60] CALVIN, *Lettres à Monsieur et Madame De Falais,* cit., pp.205-208.
[61] *Ibidem*, pp.207-208.

agli amici presenti alla corte di Parigi, i Capra ed i Pestalozza. Niccolò doveva portarla con sè, come un manifesto da diffondere oralmente per ravvivare i caratteri di una comunità che era attraversata da dissidi interni, come un contributo originale dei «fratelli» di Vicenza. I documenti non permettono di ricostruire una propaganda scritta, fondata sulla lettera di Bernardino diffusa in copie; lasciano trapelare la sua diffusione attraverso Niccolò in forma orale o attraverso le letture in comune. Essa assolveva ad un grande compito: propagandare un modello di chiesa umile ed ampio, riunione «spirituale» di eletti che pensano ad una prosperità diffusa. Anche questo è un elemento che avvicina a Calvino: inneggiare alla diffusione della «prosperità» e non lasciarla nelle mani di pochi che si trasformano in «reprobi». L'eletto è chiamato a modificare lo spazio della società, i suoi tratti economici ed organizzativi[62], lavorando nella solitudine e nella ricerca delle manifestazioni della grazia di Dio. Niccolò faceva crescere questa grazia della «prosperità», mentre si occupava delle sete e del loro «incremento» economico. Non manca inoltre di essere posta in rilievo una singolare curva di sviluppo fra la lettera di Claudio Le Mettre del 1551 e la più elaborata lettera di Bernardino Pellizzari del 1 marzo 1554: si sviluppa una definizione di chiesa e di elezione con un carattere originale, manifesto da diffondere come una elaborazione dello «scrittoio» di «casa» Pellizzari da affiancare a quella biblioteca erasmiana che entrava a far parte della propaganda religiosa dei Pellizzari[63]. Le lettere dei Pellizzari si evolvono, sviluppano un'ideologia religiosa ed un comune sentimento della religione e dell'elezione di Dio, ove il *pathos*, a volte il dramma, presente nelle ultime lettere di Calvino, tende ad essere sostituito da un dolce sentimento di «amicizia»: questa unisce e rinsalda nella fede degli eletti.

Con il marzo 1554 Niccolò Pellizzari propaganda la lettera/manifesto scritta da Bernardino. Il processo[64] permette di seguire alcuni incontri di Niccolò attraverso i quali diffonde il pensiero della sua «casa». Compaiono alcuni significativi rappresentanti dei movimenti riformati della Penisola. Si passa dal fiorentino «Apardus» della famiglia dei Rizzi di Firenze che, insieme a Luca di Albizzi, dopo il 1554, frequenta la casa di Niccolò Pellizzari a Ginevra e a Venezia; a Francesco «greco»[65] (probabilmente Francesco da Porto), il quale si dirige sovente a Lione ed è intimo della corte di Renata di Francia. Francesco «greco» si incontra con Niccolò Pellizzari in terra svizzera, in una «ostaria» di Regazze: la conversazione riguarda la «casa» dei Pellizzari, i pensieri religiosi che vi venivano elaborati. Poi la figura di Giulio da Milano. Niccolò Pellizzari lo incontra a Coira[66] con lunghi dialoghi sul papato e sugli sviluppi del dibattito ugonotto a Lione. La figura inoltre che compare sovente nelle corrispondenze dei Pellizzari e di Niccolò è Paolo Ar-

[62] M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, introduzione di E. Sestan, Firenze, Sansoni, 1965, pp. 191-193.

[63] OLIVIERI, *La «casa» dei Pellizzari fra i Giunti e i Manuzio*, cit., pp. 929-943.

[64] A.S.Ve., *Sant'Uffizio. Processi*, b.19,c.7v.-8r.

[65] A.S.Ve., *Sant'Uffizio. Processi*, b.19,c.7v. G. MIANI, *Arnolfini, Paolo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. IV, Roma, Istit. Encicl. Italiana, 1962, pp. 273-275.

[66] A.S.Ve., *Sant'Uffizio. Processi*, b.19,c.8r..

nolfini. È l'amicizia forse più profonda e duratura fra le due famiglie, che le corrispondenze e le deposizioni segnalano fino a coinvolgere Giovanni Stefano Pellizzari, i discendenti che risiedono a Basilea e Ginevra di casa Arnolfini. È utile, per ricreare questo circuito di discussioni e dì «amicizie», come le definisce Niccolò Pellizzari, osservare la continuità degli incontri e degli scambi epistolari con i mercanti di Firenze e Lucca, con Francesco da Porto e con Giulio da Milano, a Ginevra, a Lione, a Regazze, a Vicenza. I paesi, le città, le repubbliche, gli Stati vivono nella vita quotidiana dei mercanti di Vicenza come un mondo ove le antiche frontiere politiche e religiose tendono ad infrangersi, davanti ai bisogni di una chiesa che cerca di dominare attraverso l'*Institutio* ed il «nuovo» Vangelo di Ginevra.

Nella geografia delle città europee si impone sempre più, fra il 1554 ed il 1563, una chiesa di «amici spirituali» rinsaldati dalla comune attività mercantile. Questa geografia religiosa in espansione è una nuova creazione dell'attività dei mercanti Pellizzari e dei loro «amici»[67]. Essa non tiene conto delle frontiere naturali, dei limiti geografici che ogni città o Stato possiede. Si sviluppa dall'interno della prospettiva religiosa, ed usa un termine che provoca una diversa unione: «amicizia spirituale». Le lettere dei Pellizzari contribuiscono a questa creazione, a questa espansione, a questi movimenti, all'insegna del comune Vangelo. Di fronte ad un papato che difende le antiche creazioni politiche e geografiche, che impone con la forza e la persecuzione il vecchio assetto politico, il mondo dei Pellizzari, dei Le Mettre, degli Arnolfini avvia un tentativo che non manca di rinnovare sensibilità culturali e prassi politica, all'insegna della ricerca della libertà religiosa.

Importante inoltre appare l'oscillazione del significato di «amicizia spirituale», termine che può rappresentare sia la chiesa degli eletti sia una comunità religiosa e culturale che si organizza in «accademie» attorno a figure rappresentative: Theodor Zwinger dopo il 1576. Il ruolo delle corrispondenze di Niccolò Pellizzari e dei suoi fratelli è quindi maggiormente complesso ed ampio. Diffonde ed instilla negli ambienti religiosi calvinisti ed ugonotti, od erasmiani di Basilea, l'idea che il Vangelo di Ginevra sia creatore di una nuova organizzazione culturale che si espande con l'espandersi delle singole chiese: le accademie ne sono il cuore vivo e creativo. Se poi si entra nel quotidiano della vita dei mercanti di Vicenza e di Lucca si comprende il ruolo degli interventi economici per i «poveri» presenti nelle singole comunità. Si invia denaro, si propongono prestiti, si donano alcune balle di seta per alleviare gli stenti e le amarezze della persecuzione. Il 6 novembre 1563[68] Niccolò Pellizzari confida all'inquisitore di conoscere Paolo Arnolfini il quale soggiorna ripetutamente a Lione, città che ama: «questo Arnolfini è una delle prime ragioni che sia in Lione, et intendo a queste bande mi fu raccomandato da quelli compagni Arnolfini della ragione onde io non poteti mandare di acharezzarlo...Lui non ragionò meco delle cose della Religione, ma mi lasciò cargo di mandare una balla di seda a Luca». Le balle di seta creano o aiutano a creare prosperità: il mercante che ama Ginevra ne dona numerose a quanti fanno parte della

[67] OLIVIERI, *La «casa» dei Pellizzari fra i Giunti e i Manuzio*, cit.,pp.629-643.
[68] A.S.Ve., *Sant'Uffizio. Processi*, b.19.c.6r.

chiesa «spirituale», che non desidera compromettersi con alcuna forza a lei estranea. Le lettere adombrano questa ricchezza economica ed umana che la «casa» dei Pellizzari pone in movimento.

Max Weber[69] parla di «impulsi psicologici» presenti nel movimento religioso calvinista, che inducono l'«eletto» a partecipare alla povertà e tentare di estinguerla. Niccolò Pellizzari prediligeva il termine «desiderio spirituale» come strumento che poteva rivelare gli impulsi del cuore dell'eletto. Variante dell'«amicizia spirituale», lo portava ad intervenire con larghezza ovunque gli «amici» l'avessero richiesto, purchè ogni forma di ricordo liturgico del papato fosse scomparso.

Niccolò Pellizzari quindi, per almeno un decennio, giuoca un ruolo essenziale fra i mercanti che hanno aderito alla riforma di Calvino. Le sue idee, il suo spirito religioso, allarga la sua influenza fino a Lucca. Tutte le lettere dei fratelli e degli amici portano l'impronta della sua conversazione, del suo «scrittoio». Avviene con lucentezza nella lettera, scritta il 26 marzo 1559, forse da Giovan Battista Trento (la sigla è G.B.) a Giovanni Antonio Pellizzari. La lettera è scritta a Trieste. Intercultore palese della lettera è la «casa» Pellizzari. Chi la scrive commercia in panni e sete a Lubiana e Pirano. Prolungamento in Dalmazia dei Pellizzari appare l'attività del Trento. Molto utile è ricostruire lo schema della lettera, il suo andamento letterario, discorsivo. Inizia con la sigla consueta al mondo dei fratelli di Vicenza[70]: «Fratello honorando, ho più volte posto la mano in carta per scrivervi et narrarvi li disturbi miei che patisco, et ho patito, per causa del nostro ms. Andrea». Sigla consueta pure alla lettera di Bernardino Pellizzari del 1 marzo 1554. Lo stile del mercante si palesa fin dalle prime battute: il desiderio di scrivere, di confidare i motivi per i quali è angustiato. Continua: «vivo, ma per grandi travagli del mondo mi son retirato lassando l'impresa». La lettera diviene confidenziale, una lunga confessione sulla solitudine che vive, sui dissapori con quanti dovrebbero collaborare con lui. La scrittura assume un diverso tono: confessione e ritratto del mercante deluso. Si avverte un sottile passaggio nei riguardi della serie delle lettere dei fratelli Pellizzari: qui si attraversa il mondo della storia religiosa ed economica individuale utilizzando la tecnica del ritratto individuale o di ambiente.

La lettera ne offre un esempio fin dal suo inizio[71] quando racconta il viaggio di ritorno a Trieste: «Hora che son ritornato a Trieste per espedirmi di questo luoco et trovando li adversarij, in questi giorni di settimana santa, star con occhi bassi perché fanno la loro solita penitenza, mi son mosso a scrivervi la mia presente». L'estensore della lettera ama ritrarre i comportamenti religiosi collettivi, i comportamenti dei seguaci del «papato». In seguito, con uno stile che permette alla scrittura di proseguire seguendo un'onda di pensieri armoniosa ed interiore, si allunga

[69] WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p.235.

[70] A.S.Ve., *Sant'Uffizio. Processi,* b.19. La probabile tendenza di Vergerio ad ottenere la nomina a suffraganeo di Vicenza dopo P. Paschini viene ripresa con cautela da A. JACOBSON SCHUTTE, *Pier Paolo Vergerio e la Riforma a Venezia 1498-1549*, Roma, Il Veltro, 1988, pp. 245-246. Sugli «spirituali», oltre alla Schutte, M. FIRPO, *Tra Alumbrados e «spirituali». Studi su Juan De Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Firenze, Olschki, 1990.

[71] A.S.Ve., *Sant'Uffizio. Processi*, b.19.

sui problemi economici della «Compagnia» che aveva istituito con «ms. Andrea», sul viaggio a Padova compiuto per ristabilire fiducia economica alla Compagnia. Ritrae il comportamento di messer Andrea poco risoluto, infido, incapace di usare il denaro per gli investimenti. Il mercante fa «esperienza» della virtù o della doppiezza umana; il mercante che segue la dottrina di Calvino nel farne «esperienza» soffre: questa sofferenza viene trasmessa attraverso il racconto di una lettera. Improvvisamante il racconto si allarga, dimostra la capacità del mercante di farsi interprete e storico degli avvenimenti a lui contemporanei. Narra le «scorrerie» dei Turchi che avvengono vicino a Trieste e Lubiana. I Turchi prediligono il tempo di carnevale per le loro scorrerie, le quali portano «fastidi» e paure. Il mondo, afferma, è una enorme creatura di carne che ingoia, uccide, genera figli e mostri; i seguaci di Cristo sono pochi, e pochi fra i seguaci sono coloro che seguono le sue orme. Colpisce il lettore l'immagine del mondo composto di sangue e carne: i turchi, i «papisti», i simulatori, gli inetti contribuiscono ad aumentare lo spessore materiale, ad appesantirne la mole già annebbiata dagli impulsi della carne. Attorno a questo «mondo» ruotano i volti di coloro che ha incontrato e hanno generato in lui amarezza e sofferenza: il mercante Andrea, con i suoi comportamenti infidi, resta il ritratto dominante.

Contrapposta al mondo si erge la grandiosa chiesa degli eletti, la chiesa degli «amici spirituali» la quale ritorna a trionfare. Occorre aiutarla, incrementarla. Nel compiere questa affermazione, riprende le parole di Niccolò Pellizzari ed il metodo della sua «parola» che consiglia ed attrae. Se il mercante compie esperienze nella sua vita ricca di viaggi, ecco nascere nella lettera una proposta quando ormai la carta sembra vicina a consumarsi come una candela notturna che illumina e riscalda la sua stanza. Propone a Giovanni Antonio e Niccolò Pellizzari di riunire tre»dottori» ai quali affidare la traduzione in dalmato della Bibbia ed in particolare del Nuovo Testamento[72]. Occorre l'aiuto del Vergerio per questa «impresa». Probabilmente il riferimento al Nuovo Testamento implica la traduzione del *Novum Testamentum* o *Testamentum Novum* di Erasmo: è la linea di letture e propaganda della «casa Pellizzara»[73]. Ad un attento esame della lettera del 1559 compare l'importante figura del Vergerio, in qualità di consigliere dei Pellizzari, che non mancano di pensare al rivolgimento religioso da portare a termine, non solo nell'area di Ginevra e Lione, ma nel mondo dalmata, immerso nelle scorrerie turche o permeato di cultura turca. Finalmente la lettera giunge al termine con una preghiera diversa rispetto alle preghiere consuete, presenti nelle altre lettere dei Pellizzari. Invita a pregare perché acquisti «forza» e potere di superare tutte le angustie della vita: di fronte al «mondo» deve apparire forte e temprato contro ogni tentazione. La preghiera coincide con il tono e l'andamento della lettera; ne è una conclusione razionale e spirituale insieme. Di fronte ad un uomo afflitto e tormentato, solo Dio può incutergli quella forza che lo può portare al compimento della sua grazia. Così la lettera raggiunge il suo termine secondo una scrittura coerente con il problema che le aveva dato inizio. Il ritratto del mercante esce rafforzato dalla sua analisi re-

---

[72] *Ibidem.*

[73] *Ibidem.*

ligiosa: il mercante che confida i segreti della sua vita ed invita ad invocare Dio per lui. Nelle sue righe non compare la «magnificenza» della casa e della tavola o della «brigata»; compare un mondo dalle linee essenziali, proiezione di una intensa vita interiore.

Domina lo «scrittoio», con le sue «carte», con i libri da leggere e divulgare, accanto alle «carte della compagnia», ai ducati da investire o affidare ad altri mercanti. Il denaro ed il profitto si fondono con la cultura e la preghiera, tutti elementi della prova che Dio, con la sua grazia, è penetrato nella sua casa. In questa prospettiva si legge come un documento originale dello «scrittoio» che anima il mondo dei Pellizzari, la lettera del 26 marzo 1559. Non vi è contrapposizione, ma un'intima fusione con l'immagine del Sogno tracciata da Michelangelo, in questa serie, permeata da intima pietà religiosa, di lettere che si trasformano nella storia del dibattito religioso della «casa Pellizzara». Nelle loro pagine scorre contemporaneamente la vita religiosa delle città europee e il lungo dibattito ugonotto sulla «libertà», apertosi a Parigi e Lione.

Se si riguarda entro una prospettiva generale, nell'insieme delle lettere che lo «scrittoio» di Niccolò Pellizzari crea, o suggerisce, compare gradatamente un nuovo genere letterario, creatura dei mercanti calvinisti od «evangelici»: la lettera, confessione di un «travaglio» religioso, che prende il nome di «lettera spirituale». Essa si distacca sia dalla lettera tradizionale del mercante, sia dalla lettera di intonazione umanistica. Incarna, con i movimenti dei sentimenti interiori, la stagione del calvinismo mercantile di Vicenza e Venezia, di Cipro e Candia. Possiede un forte potere di acculturazione. Nel suo cerchio si collocano Claudio Le Mettre, Paolo Arnolfini, il Trento, Ulisse Martinengo, Andrea Zaccaria. Tuttavia, questo stile religioso e letterario interpreta non solo i «travagli» dell'anima del mercante, ma i «travagli» della sua «vocazione», del suo *beruf* secondo la proposta di Max Weber[74], nell'interpretazione data a questo termine da Calvino. Di qui nasce la sua ricchezza interna, il suo movimento che scava dentro la vita individuale per scorgervi tutti gli aspetti e le incarnazioni della vocazione. Sono i mercanti, che discutono sul modo di «investire» il denaro e la parola di Dio, che sviluppano le pagine armoniose e drammatiche delle loro lettere. Tutta l'anima di Ginevra, come nello scenario di uno specchio ricolmo di parole scritte, ritorna in loro: il rifiuto dell'ostentazione, la fedeltà nella ricerca dell'elezione, l'attesa dell'adempimento della grazia, l'amore per i fratelli diseredati, l'umile e forte amicizia che non deflette, l'incremento dell'«humble» prosperità[75]. Il difficile adempiersi della vocazione scorre nelle lettere sotto forma di consigli e di ammonizioni. Improvvisamente si scopre in loro il ruolo di intellettuali ed interpreti della lenta ascesa del calvinismo e della sua ideologia laica e moderna. Lo «scrittoio» di Niccolò Pellizzari ne è un frammento importante e ricco di invenzioni, con il suo invito a scriverne la storia sotto forma di lettere e confessioni, di «esperimenti» e analisi scritturali. Colpito

[74] WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., pp.151-155 (per Lutero).

[75] Il termine è usato da Calvino: CALVIN, *Lettres à Monsieur et Madame De Falais*, cit., p.40 e ss.

dall'Inquisizione nel 1563 rinasce con Giovanni Stefano Pellizzari, corrispondente di Theodor Zwinger.

N.B. Ringrazio, per le osservazioni, Massimo Firpo e Susanna Peyronel che hanno contribuito a chiarire la diversità delle lettere dei Pellizzari dall'analoga lettera «spirituale» o «discorso spirituale» sviluppatosi nel corso dell'evangelismo e della diffusione del valdesianesimo negli anni che precedono il 1542. Il 1542 segna questa svolta, non solo fra due modelli di lettera quanto fra due culture religiose.

ACHILLE OLIVIERI

APPENDICE

A.S. Venezia, *Sant'Uffizio. Processi*, b.29: Processo contro Simeone Simeoni di Vicenza, «fratello» dei mercanti Pellizzari.

«Bartholomeus Bartoccius in constituto sibi Romae facto sub die 28 ianuarii 1569, medio iuramento:

Interrogatus an eidem aliquid pro veritate dicere occurrat, *respondit:* Quanto al zingaro nominato da me nell'altri essamini, mi occorre dire di più che l'ultimo anno ch'io fui a Vicenza, fra le altre robbe che mi occorse a comprare, fu alcuni belli organzini di seta di Barbarano, i quali se non m'equivoco dal detto zingaro a Gabriel senzale da me nominato, egli ne fu il senzale. Et insieme con Borone menatome a un filatore, il nome del quale non lo so perché non fui mai altre volte al suo filatoio, et trattando con detto filatore di havere di detta mercantia, non havendone lui de fatta in prontto, se restrinse a promettere che me la daria fra circa otto giorni una certa quantità, et io dovendome partire per seguitare il mio viaggio di Calabria, facevo difficoltà con il senzale che non me cambiasse, doppo fatto il mercato, la sorte de mercantia; et egli, cioè il senzale, quale fu detto zingaro, se non m'equivoco, come ho detto, me disse che non temessi di essere gabbato, perciochè quel tal filatore era homo da bene, et haveva cognitione delle cosse della religione, o parole simili, non però che mi ricordi. Vi occorsero altri ragionamenti che di mercantie, conciosiache, havendo io fretta di partire, lascia i danari al Borone che ricevesse detta mercantia, et la pagasse, et me partì credo l'altro giorno. Questo tale filatore per hora non vel sapria designare, perché non me ne ricordo sì

bene: la casa sua sta non troppo lontana da quella di ms. Leonardo delli Aguti in Vicenza».

(L'«homo da bene» fa un uso diverso del denaro di fronte al mercante papista. Intorno a Lucca, ai mercanti che dialogano con Vicenza e Venezia, un ricco materiale è offerto da S. Adorni-Braccesi, e dal volume: *Città italiane del '500 tra Riforma e Controriforma*, Lucca, Pacini-Fazzi, 1988).

Mecenatismo e propaganda religiosa dei mercanti lucchesi tra Ginevra, Lione e l'Italia

Sarebbe inutile ricercare nella Lucca del Cinquecento le tracce del mecenatismo che resero celebri la Firenze dei Medici, le corti padane, la Serenissima o la stessa Vicenza, vera fucina di cenacoli letterari e di sperimentazione architettonica. Con rare eccezioni i nobili-mercanti lucchesi e il governo cittadino da essi costituito preferirono affidare a artisti locali la costruzione dei loro solidi palazzi e delle loro ville austere, l'esecuzione dei loro ritratti, la raffigurazione di soggetti religiosi, la composizione di brani musicali sacri o profani. Non è questa la sede per affrontare una discussione sulle cause della riluttanza che nel XVI secolo i discendenti delle grandi famiglie mostrarono a spendere nelle arti e nelle lettere le somme talora considerevoli, talora colossali che, grazie ai commerci e alle attività bancarie, essi venivano accumulando in ogni parte d'Europa. Va solo rilevato che questa chiusura davanti alla rinascita delle arti e delle lettere non lasciava indifferenti cittadini illustri come Giovanni Guidiccioni, vescovo e letterato, o meno noti, come il maestro Sebastiano Monsagrati, lettore di umanità; entrambi non mancarono infatti di denunciare come l'indifferenza dei potenti verso la cultura si facesse di giorno in giorno a Lucca più gretta e anacronistica[1].

Ben diversa è peraltro, sotto questo profilo, l'immagine della oligarchia cittadina tramandata dai fervidi elogi di due letterati forestieri di gusti erasmiani e di propensioni religiose eterodosse che soggiornarono a Lucca durante la prima metà del secolo: Ortensio Lando e Aonio Paleario[2]. Addirittura la città-stato appare negli scritti del primo come la realizzazione di quella città ideale, di quella Utopia, della quale il letterato si dichiara cittadino[3]. Impegnati in quegli anni in una tenace battaglia sul duplice fronte del rinnovamento delle lettere e della riforma religiosa, sostenuta anche a spese della propria incolumità e del proprio successo di scrittori, né

---

[1] Vedi G. GUIDICCIONI, *Orazione ai nobili di Lucca* a cura di C. Dionisotti, Milano, Adelphi, 1994; SEBASTIANO MONSAGRATI, *Oratio de studiis liberalium artium*, Lucca, Busdraghi, 1549.

[2] Vedi S. ADORNI-BRACCESI, *"Una città infetta". La repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento* (Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento, V), Firenze, Olschki, 1994, pp. 1-7.

[3] Sui rapporti fra Ortensio Lando e Lucca vedi G. SFORZA, *Ortensio Lando e gli usi e costumi d'Italia nella prima metà del Cinquecento*, «Memorie della Regia Accademia delle Scienze di Torino», LXIV, 1914, pp. 35-47. Lando si dichiara cittadino di Utopia firmando con lo pseudonimo *Philalethes Polytopiensis* la breve opera *Forcianae Quaestiones*, Napoli, Martino da Ragugia, 1535.

Lando né Paleario possono venire sospettati di cortigianeria. Viceversa i loro scritti rivelano una profonda consonanza con i valori della classe dirigente lucchese che si possono riassumere nei termini *pietas*, *concordia*, *libertas*, posti a fondamento di quell'armonia tra vita civile e vita religiosa tenacemente perseguita dal patriziato lucchese in vista del mantenimento degli equilibri sociali e della quiete cittadina[4]. Coerentemente con queste premesse, negli stessi anni, alcune grandi famiglie lucchesi privilegiarono l'area dell'editoria religiosa per dar vita a forme di vero e proprio mecenatismo e scelsero come sede Lione. Qui sembrò possibile a molti conciliare l'obbedienza alla Chiesa con i fermenti del rinnovamento spirituale allora in atto in tutta Europa. Più tardi, cioè intorno alla metà del secolo, un buon numero di Lucchesi, che in patria si erano convertiti alla Riforma, progressivamente confluì a Ginevra e qui dette vita a rinnovate forme di mecenatismo, ormai nettamente protestanti. In questo continuo varcare frontiere geografiche e quindi religiose, i Lucchesi sparsi in Europa mantennero per tutto l'arco del Cinquecento una ben precisa e consapevole fisionomia di "nazione", loro consentita dalle molte comunità mercantili dovunque costituite, le quali, grazie ai tenacissimi legami familiari, si tenevano strettamente in contatto fra loro e con la madrepatria[5].

In un arco cronologico che si situa fra la metà degli anni venti del XVI secolo e gli inizi del secolo successivo si possono così distinguere tre periodi: il primo coincide con l'immenso lavoro dell'ebraista lucchese Sante Pagnini e della sua *équipe* che, nel 1527, dette alla luce la traduzione latina della Bibbia. Il secondo si colloca fra il 1535, anno che vede l'uscita delle *Forcianae Quaestiones* di Ortensio Lando, e il 1548, anno di pubblicazione del *Tiers Livre contenant 35 chansons*, opera dedicata ad alcuni lucchesi da Didier Lupi Second, il principale musicista del calvinismo lionese. Periodo fervidissimo questo, che vede alcuni prestigiosi mercanti lucchesi, residenti a Lione, incoraggiare forme di propaganda filo-riformata rivolte a un pubblico più vasto rispetto a quello composto dai lettori della patria d'origine. Infine, nel terzo ed ultimo periodo, che si estende dalla seconda metà degli anni cinquanta del Cinquecento fino agli inizi del secolo successivo, il mecenatismo dei Lucchesi di Ginevra dà vita a un'editoria quasi interamente destinata ai fedeli di lingua italiana, che si presenta inoltre caratterizzata da indubbie connotazioni politiche.

Gli studi attualmente disponibili sul domenicano lucchese Sante Pagnini e sulla sua scuola, oltre a essere in larga misura datati, non sono adeguati né al personaggio né alla portata del suo immenso lavoro e ignorano l'evoluzione religiosa dei suoi numerosi collaboratori. In breve si deve ricordare che il Pagnini, esponente di punta del movimento savonaroliano a Lucca, raccolse a Lione alla metà degli anni venti un'*équipe* di ebraisti la cui attività doveva rivelarsi, in quegli anni, feconda, grazie al mecenatismo di prelati come Federigo Fregoso e di ricchi mercanti come il fiorentino Tommaso Guadagni. La Bibbia lionese, che realizzava una lontana aspirazione del Savonarola, incontrò ben presto il favore di un Lutero e di un

[4] Vedi S. ADORNI-BRACCESI, *"Una città infetta"*, cit., pp. 1-7.

[5] Vedi EAD., *Le "Nazioni" lucchesi nell'Europa della Riforma*, «Critica storica \Bollettino A.S.E», XXVIII, 1991, pp. 363-426.

Michele Serveto, conquistati dal suo rigore filologico. Editori dell'opera, presso il tipografo Antoine Du Ry, furono i lucchesi Francesco Turchi e Domenico Berti che, insieme con il fiorentino Iacopo Giunti, agirono per conto di una società di mercanti lucchesi e fiorentini residenti a Lione. Nuove ricerche dovranno conferire una specifica fisionomia a questi mercanti e quantificare le spese da loro sostenute nell'impresa. Indubbia appare essere fra loro la presenza dei Buonvisi che, rappresentati dal loro agente di commercio Francesco Turchi, avrebbero sostenuto dopo poco un ruolo significativo e solo parzialmente conosciuto di mecenati del mondo delle lettere lionesi[6].

A collegare alla metà degli anni trenta la severa cerchia di ebraisti raccolti intorno al Pagnini, che già nel 1526 esecrava dai pulpiti lionesi l'empietà luterana, con i circoli filo-erasmiani della città del Rodano, interviene la dedica che Ortensio Lando fece delle sue *Forcianae*, nel 1535, all'amico lucchese Francesco Turchi[7]. A quel tempo Ortensio Lando, ovvero l'ex-agostiniano Geremia Lando, aveva compiuto alcune delle scelte relative al corso della sua vita e dei suoi orientamenti religiosi che ne avrebbero fatto per la Chiesa, a partire dal 1554, un autore proibito *primae classis*. Nel 1534 la Lione delle grandi compagnie mercantili, capitale del credito e di una industria editoriale fiorente, aveva accolto Lando transfuga dal proprio ordine e dall'Italia. Qui l'ex-religioso entrò, col nome di Ortensio Appiano, in contatto con Etienne Dolet e con i circoli dell'umanesimo eterodosso, grazie all'editore Sébastien Gryphe[8]. Al contempo strinse amicizia anche con Vincenzo

---

[6] Vedi T. CENTI, *L'attività letteraria di Santi Pagnini (1470-1536) nel campo delle scienze bibliche*, «Archivum fratrum praedicatorum», XV, 1945, pp. 5-51; A. MORISI GUERRA, *Santi Pagnini traducteur de la Bible*, in *Théorie et pratique de l'exégèse*. Actes du troisième colloque international sur l'histoire de l'exegèse biblique au XVI[e] siècle (Genève, 31 août-2 septembre 1988) a cura di I. BACKUS e F. HIGMAN, Genève, Droz, 1990, pp. 191-198; S. ADORNI-BRACCESI, *"Una città infetta"*, cit., pp. 59-60. A Lione Pagnini si impegnò, inoltre, in un'importante opera di assistenza ai poveri della città, collaborando con l'ecclesiastico e letterato Jean de Vauzelles che, profondamente influenzato da Erasmo e dal Vives, era allora un esponente significativo del mondo lionese delle lettere (N. ZEMON DAVIS, *Le culture del popolo. Sapere, rituali e resistenze nella Francia del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1980, p. 6, 36-39 e *passim*; E. BALMAS - D. VALERI, *L'età del Rinascimento in Francia. Letteratura e storia*, Milano, Sansoni-Accademia, 1968, pp. 251-252).

[7] [ORTENSIO LANDO], *Forcianae Quaestiones*, cit., p. 3; Francesco Turchi di Guido era fratello di Simone, protagonista di una celebre novella del Bandello, quindi di Nicolao, canonico di San Michele, di Paolo e di Girolamo. Risiedeva a Lione come sensale della famiglia Buonvisi (Lucca, Biblioteca di Stato [d'ora in avanti BSLu], ms. 1136, GIUSEPPE VINCENZO BARONI, *Notizie genealogiche delle famiglie lucchesi*, c. 549 v.; MATTEO BANDELLO, *Tutte le opere*, a cura di F. Flora, Milano, Mondadori, 1934-35, 2 voll., II, pp. 803-830 [Novella XXVII, *Simone Turchi ha nemistà con Geronimo Deodati lucchese: seco si reconcilia, e poi, con inaudita maniera, lo ammazza, ed egli vivo è arso in Anversa*]). Vedi inoltre N. ZEMON DAVIS, *Le culture del popolo*, cit., p. 6 e *passim*.

[8] C. FAHY, *Per la vita di Ortensio Lando*, «Giornale storico della letteratura italiana», CXLII, 1965, pp. 243-258; P. F. GRENDLER, *Critics of the Italian World (1530-1560). Anton Francesco Doni, Nicolò Franco e Ortensio Lando*, Madison, Milwaukee and London, The University of Wisconsin Press, 1969, pp. 21-27; S. SEIDEL MENCHI, *Sulla fortuna di Erasmo in Italia. Ortensio Lando ed altri eterodossi della prima metà del Cinquecento*, «Rivista storica svizzera», XXIV, 1974, pp. 562-574; U. ROZZO, *Incontri di Giulio da Milano: Ortensio Lando*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi» (d'ora in avanti BSSV), XCVII, 1976, pp. 77-95.

Buonvisi «homme généreux et qui vraiment ressentait sa grandeur et sa noblesse: splendide, liberal» – come scrive il cronista Claude de Rubys – «qui tenait toujours maison ouverte où tous princes, grands seigneurs et gentilshommes de toutes parts y etaient reçus et bienvenus»[9]. Vincenzo, già agli inizi degli anni trenta, nella corrispondenza con l'amico e concittadino Giovanni Guidiccioni, si era dimostrato insofferente nei riguardi delle grettezze mercantili che soffocavano nella sua città ogni ideale morale e restringevano gli orizzonti politici. Negli stessi anni, come indica Lando, questa sensibilità veniva inclinando verso precisi interessi religiosi. Non casualmente quindi, agli inizi del terzo decennio del secolo, il mercante lucchese aveva fissato la sua dimora a Lione per amministrare la principale delle numerose compagnie mercantili del casato. Fu infatti proprio Vincenzo «religiosissimus vir» che, giunto a Lucca da Lione in compagnia del Lando nel maggio 1535, si premurò di introdurlo nella società lucchese, subito prima di quel soggiorno nella villa Buonvisi di Forci, che ispirò al letterato milanese il terzo, in ordine di tempo, dei suoi scritti oggi noti[10].

Il testo delle *Forcianae* si può dividere in tre segmenti, ciascuno dei quali delinea un aspetto delle inquietudini spirituali nello stesso tempo diffuse e recepite da Lando durante il suo soggiorno a Lucca. In particolare nella struttura del testo si può cogliere un riflesso del programma di propaganda religiosa messo a punto da Eusebio Renato, colto gentiluomo frequentato a Bologna da Lando insieme con gli amici Giovan Angelo Odoni e Fileno Lunardi. Esso si articolava in due fasi: una prima che potremmo definire genericamente anticlericale, nella quale si saldavano umanesimo civile italiano e evangelismo erasmiano, e una seconda che aspirava a una trasformazione radicale della vita religiosa in Italia dal punto di vista teologico, ecclesiastico, disciplinare e il cui principale ispiratore fu, negli anni trenta-quaranta, il riformatore strasburghese Martin Butzer[11]. Così, nella prima giornata delle conversazioni di Forci, il letterato milanese esalta l'ideale erasmiano della città-stato, che egli vede realizzato a Lucca, e lo contrappone alle miserevoli condizioni dell'Italia del tempo, compiendo un'operazione parallela a quella con la quale Tommaso Moro aveva stigmatizzato le condizioni dell'Inghilterra dei Tudor, in contrasto con la perfezione della lontana Utopia. In seguito, è bene ricordarlo, sarebbe stato proprio Ortensio Lando a tradurre in italiano il capolavoro del Moro, il

[9] La citazione è tratta da CLAUDE DE RUBYS, *Histoire véritable de la ville de Lyon*, Lyon, Nugo, 1604, p. 458.

[10] Su Vincenzo Buonvisi vedi M. LUZZATI, *Vincenzo Buonvisi*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana (d'ora in avanti *DBI*), 1972, XV, pp. 356-359. Oltre al Lando, Vincenzo Buonvisi fu vicino a letterati come Antonfrancesco Doni, che gli dedicò uno dei suoi *Cicalamenti della Zucca e degli Inferni*, Bernardo Tasso, Luigi di Piero Alamanni, Giovan Michele Bruto, che altrettanto gli rivolsero fervidi elogi (*ibidem*, p. 358). Vincenzo Buonvisi è menzionato anche nella premessa all'edizione lionese del 1534 della *Cribratio medicamentorum* di Symphorien Champier come «vir cum literarum cupidissimus, tum etiam literatorum omnium studiosissimus» (C. FAHY, *Per la vita di Ortensio Lando*, cit., pp. 253-254). Per il catalogo delle opere a stampa di Ortensio Lando vedi P. F. GRENDLER, *Critics of the Italian World*, cit., pp. 222-239.

[11] Vedi S. SEIDEL MENCHI, *Sulla fortuna di Erasmo*, cit., pp. 541-562; U. ROZZO, *Incontri di Giulio da Milano*, cit., pp. 77-89.

cui testo gli era stato fatto verisimilmente conoscere a Lione da Antonio o da Vincenzo Buonvisi[12]. Lando fa incontrare in questa prima giornata di discussioni l'*élite* del patriziato lucchese con gli allora erasmiani Annibale della Croce[13] e Giulio della Rovere, entrambi originari come lui di Milano. In questo contesto la presenza dell'agostiniano Giulio da Milano, che pochi anni più tardi sarebbe passato decisamente alla Riforma, ci parla dell'interesse del letterato e dell'ambiente lucchese per una riforma della Chiesa dall'interno, da attuarsi anche grazie alla solidarietà di ecclesiastici influenti[14]. Tra questi ultimi Lando poneva anche Giovanni Guidiccioni, vescovo di Fossombrone, intorno al quale, nelle *Forcianae*, raccoglie un gruppo di uomini e donne legato da vincoli parentali e societari, nonchè da legami spirituali pronti a tradursi, anche negli anni a venire, in una linea ininterrotta di impegno civile e religioso[15]. Si tratta cioè di quella «trafila erasmiana lucchese», come è stata definita da Salvatore Caponetto, così incisiva per le future scelte religiose della città-stato[16]. Fra loro figurano Girolamo Arnolfini[17], Bernardino Cenami[18], Martino Gigli, Vincenzo Guinigi[19] e Niccolò Turchi, fratello di

[12] Il primo segmento corrisponde all'arrivo di Ortensio Lando e di Vincenzo Buonvisi a Lucca e alla prima giornata dei dialoghi ([ORTENSIO LANDO], *Forcianae Quaestiones*, cit., pp. 3-33; L. FIRPO, *Thomas More e la sua fortuna in Italia* in *Studi sull'Utopia* raccolti da L. Firpo, Firenze, Olschki, 1977, pp. 32, 49 e 52). Su Antonio di Benedetto Buonvisi vedi M. LUZZATI, *Antonio Buonvisi*, *DBI*, 1972, XV, pp. 295-299.

[13] Su Annibale della Croce, gentiluomo milanese di gusti erasmiani, elegante poeta latino e segretario del senato di Milano, vedi F. ARGELATI, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, Milano, Aedibus Palatinis, 1745, II, parte II, coll., 516-517.

[14] Vedi U. ROZZO, *Giulio Della Rovere (Giulio da Milano)*, *DBI*, XXXVII, 1989, pp. 353-356.

[15] Un recente profilo biografico di Giovanni Guidiccioni è in GIOVANNI GUIDICCIONI, *Le lettere*. Edizione critica con introduzione e commento di M.T. Graziosi, Roma, Bonacci, 1979, 2 voll., I, pp. 9-30.

[16] L'espressione è tratta da S. CAPONETTO, *Aonio Paleario (1503-1570) e la Riforma protestante in Toscana*, Torino, Claudiana, 1979, p. 81.

[17] Nato a Lucca nel 1490 da Lazzaro e Chiara Bernardi, Girolamo, agli inizi del XVI secolo, fondò con Bonaventura Micheli compagnie commerciali fiorenti oltre che a Lucca, soprattutto a Lione e Anversa. Cittadino fra i più prestigiosi del suo tempo, probabilmente aderì alla Riforma durante il soggiorno lucchese di Pietro Martire Vermigli (1541-1542). Nel 1561 trasferì tutti i propri beni in Francia, lasciando Lucca definitivamente, senza venire mai bandito dalla città. Già defunto nel 1567, come risulta da un atto notarile, egli trascorse gli ultimi anni della sua vita fra Lione, Ginevra e Parigi dedicandosi al commercio. Sembra potersi identificare con quel Girolamo Arnolfini che, ministro della Chiesa Italiana di Parigi, venne coinvolto nel processo di Lelio Castelvetro, nipote di Ludovico (G. MIANI, *DBI*, 1962, V, pp. 266-269; S. ADORNI-BRACCESI, *La Repubblica di Lucca e l'"aborrita" Inquisizione: istituzioni e società* in *L'Inquisizione in Italia nell'età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche*, Atti del seminario internazionale, Trieste, 18-20 maggio 1988, Roma, Ministero per i Beni culturali e ambientali. Ufficio centrale per i beni archivistici, 1991, pp. 253-254).

[18] Bernardino di Francesco Cenami, uno degli uomini più ricchi della città grazie anche alla cospicua eredità dello zio Niccolò Buonvisi, aveva compagnie e banchi a Lione e Anversa. Nel 1520 aveva sposato Chiara, figlia del giureconsulto Giovambattista de Nobili, che gli portò una dote di mille ducati (M. BERENGO, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1965, pp. 119-120 e *passim*).

Francesco. Al loro fianco appaiono, in condizione non subordinata nè culturalmente nè spiritualmente, le donne di questa cerchia che, ricordiamolo, traeva le proprie ricchezze dai floridissimi banchi e commerci particolarmente attivi sulle piazze rivali di Lione e di Anversa.

Il secondo segmento dello scritto tratta dell'eccellenza morale e spirituale della donna in pagine con le quali Lando si inserisce in quel dibattito sull'uguaglianza dei sessi e sul ruolo della donna nella famiglia e nella società che, già vivace nella letteratura dell'umanesimo civile toscano, aveva trovato nuovo smalto in Erasmo e soprattutto negli scritti dell'erasmiano Cornelio Agrippa di Nettesheim[20]. Per indicare al lettore la ricchezza di implicazioni del tema discusso, Lando univa quindi, con un espediente letterario, alla comitiva del primo giorno alcune presenze prestigiose, fra le cui pur dissonanti opinioni in materia di lettere e di fede, egli intravedeva ancora possibile un dialogo. La ripresa delle conversazioni avveniva così alla presenza ideale di pii riformatori come l'agostiniano Girolamo Seripando e gli erasmiani Agostino Trivulzio, vescovo di Bayeux, e Paolo Sadoleto[21]. A rappresentare più direttamente il vivace mondo lionese delle lettere Lando introduceva quindi Etienne Dolet e Tommaso Sertini. Se il primo, ciceroniano e convinto antierasmiano, venne più tardi arso vivo come eretico e miscredente, il fiorentino Sertini apparteneva al novero di ebraisti raccolti a Lione dal domenicano Sante Pagnini[22]. Importa insomma sottolineare che, secondo Lando, Francesco Turchi e Vincenzo Buonvisi erano «amicissimi» di uomini che, ispirandosi talora polemicamente a Erasmo, miravano a rinnovare al contempo il mondo delle lettere e la qualità della vita religiosa[23]. La discussione sfocia quindi in un apparente diverbio tra Camilla Bernardi Guinigi e Martino Gigli, moderato dagli interventi di Gio-

---

[19] Vincenzo di Francesco e Lucia Buonvisi (1504-1551) fu una delle figure più eminenti della vita politica ed economica della Lucca del Cinquecento. Esercitò la mercatura soprattutto ad Anversa e il suo spiccato interesse per le lettere e il rinnovamento delle scuole cittadine favorì un'intensa amicizia con Aonio Paleario (M. BERENGO, *Nobili e mercanti*, cit., p. 248 e *passim*. R. SABBATINI, *"Cercar esca". Mercanti lucchesi ad Anversa nel Cinquecento*, Firenze, Salimbeni, 1985, pp. 55-57, 63-66, 109).

[20] Il secondo frammento dell'opera corrisponde alla seconda giornata di conversazioni ([ORTENSIO LANDO], *Forcianae Quaestiones* cit., pp. 33-52); una bibliografia sul tema dell'eccellenza della donna nelle opere di Ortensio Lando si trova in U. ROZZO, *Incontri di Giulio da Milano* cit., p. 97; sulla fortuna in Italia dell'opera di CORNELIO AGRIPPA DI NETTESHEIM, *De Nobilitate et praeccellentia foeminei sexus*, Anversa, Hillenium, 1529 e la relativa *querelle des femmes*, vedi AONIO PALEARIO, *Dell'economia o vero del governo della casa* a cura di S. Caponetto, Firenze, Olschki, 1983, pp. 7-21.

[21] [ORTENSIO LANDO], *Forcianae Quaestiones*, cit., p. 36. Su Girolamo Seripando vedi H. JEDIN, *Gerolamo Seripando. Sein Leben und Denken in Geisteskampf der 16. Jahrhunderts*, Wuerzburg, Reta Verlag, 1937; su Agostino Trivulzio vedi A. RENAUDET, *Erasme et l'Italie*, Genève, Droz, 1954, pp. 218-219; su Paolo Sadoleto vedi R. M. DOUGLAS, *Jacopo Sadoleto (1477-1547). Humanist and Reformer*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1959.

[22] [ORTENSIO LANDO], *Forcianae Quaestiones* cit., p. 36. Su Etienne Dolet vedi L. FEBVRE, *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI*, Torino, Einaudi, 1978; sul Sertini vedi T. CENTI, *L'attività letteraria*, cit., pp. 22 e 27.

[23] «Sed audi quaeso casum plane divinum, non poterant qui fuerant invitati nobis amiciores esse»([ORTENSIO LANDO], *Forcianae Quaestiones* cit., p. 35).

vanni Guidiccioni[24]. La scelta di Martino Gigli come interlocutore della vivace gentildonna appare particolarmente significativa. A Napoli infatti, già da alcuni anni, egli era introdotto nei circoli di intensa spiritualità che, nella seconda metà degli anni trenta, si sarebbero poi raccolti intorno a Juan de Valdés[25].

Il terzo segmento delle *Forcianae* costituisce infine uno dei documenti più preziosi sulla precoce ricezione lucchese dell'insegnamento di Lutero. Basti dire che Lando riporta decisamente al soggiorno lucchese e all'incontro con gli agostiniani eterodossi Francesco da Gambassi e Agostino da Fivizzano, la conversione sua e degli amici Annibale della Croce e Giulio da Milano ad una spiritualità di segno riformato che appare ricalcare il modello ánche letterario della confessione agostiniana[26].

Una riprova della rilevanza delle *Forcianae* quale mezzo di informazione e di collegamento fra circoli erasmiani e filo-riformati d'Italia e di Lione è contenuta nelle pagine conclusive del breve scritto e in una lettera che Lando, facendo uso di uno pseudonimo, indirizza all'amico lucchese Francesco Turchi. L'autore delle *Forcianae* in essa fa comprendere di sentirsi moralmente obbligato a pubblicare il testo delle conversazioni di Forci che, per il grande interesse dovunque suscitato, circolava a suo dire in Italia in centinaia di esemplari sfuggiti al suo controllo. Peraltro, fra le righe della lettera, traspare la riluttanza del Turchi a vedere pubblicata e a lui dedicata un'opera che finiva per essere un resoconto assai scoperto di un certo clima di inquietudini religiose diffuse in ogni strato sociale della propria città. L'attenta analisi testuale e bibliografica delle *Forcianae* a opera di Conor Fahy dimostra, infine, che lo scritto venne stampato, fra il 1535 e il 1536, in entrambe le sue due prime edizioni, non da Martino da Ragugia a Napoli, come indicherebbe il marchio tipografico, bensì dal tipografo Trechsel a Lione, città dove l'autore risiedeva godendo di protezioni influenti e dove non correva il rischio di immediate censure[27].

---

[24] [ORTENSIO LANDO], *Forciane Quaestiones* cit., pp. 36-52. Camilla di Michele Guinigi, sposata a Iacopo Bernardi, fu donna eccezionalmente attiva per il suo tempo. Dopo aver affiancato il marito nella conduzione diretta delle attività mercantili, rimasta vedova, fondò nel 1546 una comunità religiosa a Montalcino. Nel 1553, col nome di suor Augustina, morì all'età di sessant'anni nel monastero di San Giorgio a Lucca. Le vicende della sua contrastata vocazione religiosa erano ben note a Celio Secondo Curione (S. ADORNI-BRACCESI, *"Una città infetta"*, cit., p. 73).

[25] Martino era nato a Lucca nel 1511 da Giovampaolo di Matteo Gigli e da Susanna di Stefano Liena. L'interesse vivissimo per le lettere dimostrato fin dall'adolescenza lo indusse a trascurare le attività mercantili alle quali era stato avviato dalla famiglia. A Napoli, dove lo si trova a partire dal 1525, era entrato in contatto con uomini e circoli di intensa spiritualità e cultura, grazie soprattutto all'interessamento di Giovanni Guidiccioni, del mercante Francesco Cenami e di Giuseppe Iova, allora segretario di Vittoria Colonna e membro dell'Accademia romana dei Vignaiuoli (*ibid.*, pp. 73-76).

[26] [ORTENSIO LANDO], *Forcianae Quaestiones*, cit., pp. 52-56; vedi un'analisi di questa sezione delle *Forcianae* in S. ADORNI-BRACCESI, *"Una città infetta"*, cit., pp. 84-87.

[27] [ORTENSIO LANDO], *Forcianae Quaestiones*, cit., pp. 56-58 e 59-61 (Antiochus Lovintus Francisco Turchio, S.P.D). Vedi C. FAHY, *The two "Neapolitan" Editions of Ortensio Lando Forcianae Quaestiones* in *Collected Essays on Italian Language and Literature presented to Kathleen Speight*, Manchester, University Press, 1971, pp. 128 e 138 e P. ROCCHI, *Ortensio*

Non fa meraviglia quindi che, pochi anni dopo, Ortensio Lando nel suo *Desideri Erasmi Roterodami Funus*, stampato a Basilea nel 1540, affermi che Martino Gigli e Ludovico Buonvisi, un fratello di Antonio e di Vincenzo, «splendidi e ornati cittadini di Lucca», avessero imparato a memoria intere opere di Erasmo e, desiderando diffonderle fra quanti non conoscevano il latino, ne avessero promosso a proprie spese la traduzione in volgare[28]. Fra queste opere il *Dialogo erasmico di due donne maritate*, traduzione dell'*Uxor sive coniugium* di Erasmo, è probabilmente l'unico frammento sopravvissuto o addirittura realizzato di un programma di traduzioni notevolmente piu ambizioso, favorito dai due mercanti lucchesi. Il traduttore, che celava la propria identità dietro il nome fittizio di Andronico Collodi, altri non era che lo stesso Lando, il quale, nel 1542, dedicava proprio al suo mecenate, Ludovico Buonvisi, il libretto che, «oscillante fra il giocoso e il dissacratorio», aveva fatto stampare a Venezia[29].

Al novero delle edizioni erasmiane attribuibili al mecenatismo lucchese si può aggiungere la stampa lionese di un'edizione dei *Disticha Catonis* derivata da quella a suo tempo curata da Erasmo e precocemente adottata nelle scuole di area protestante. Si tratta dei *Catonis libri quinque moralis philosophiae cum scoliis Lucretiae Lucensis in tres primos et Andreae Lancianensis in duos posteriores*, opera edita presso Giovanni Pullon da Trino a Lione nel 1549. Niente di preciso si sa della lucchese Lucrezia Civitali e del suo maestro Andrea da Lanciano, curatori dell'opera destinata verisimilmente al rinnovamento delle scuole promosso in quegli anni a Lucca da Aonio Paleario e dai membri della "trafila erasmiana" che lo affiancavano nell'*Offizio sopra le scuole*.. Lucrezia Civitali di Lucca, autrice anche del commento in volgare al testo latino, potrebbe essere appartenuta alla nota famiglia di orafi e di artisti; non vi sono però elementi specifici per collegarla a Masseo, attivo a Lione nella seconda metà del secolo, e bandito da Lucca nel 1567 per motivi confessionali[30].

Tre sono peraltro le edizioni con le quali il mecenatismo lucchese, che si dispiegava a Lione con molta maggiore libertà di quanto non potesse fare in patria, rivela lo spessore della propria qualità e l'orizzonte delle proprie scelte. La prima

Lando in *Letteratura Italiana* diretta da A. Asor Rosa, *Gli autori. Dizionario bio-bibliografico e Indic*i, Torino, Einaudi, 1991, II, pp. 1028-1029). L'opera porta sul frontespizio questi versi del poeta Maurice Scève (Mauritii Scaevae carmen): «Quos hominum mores varios, quas denique mentes\ diverso profert Itala terra solo,\quis ve viris animus, mulierum et strennua virtus,\pulchre hoc exili codice lector habes» ([ORTENSIO LANDO], *Forcianae Quaestiones*, cit., c.n.n). Per un primo orientamento sul poeta lionese Maurice Scève vedi E. BALMAS-D. VALERI, *L'età del Rinascimento*, cit., pp. 274-279.

28 Vedi [ORTENSIO LANDO], *In Desiderii Erasmi Roterodami Funus, dialogus lepidissimus, nunc primum in lucem editus*, Basilea, 1540, s.t, c. B 5v, come riportano C. FAHY, *Landiana*, «Italia Medioevale e Umanistica», XIX, 1976, p. 351; S. SEIDEL MENCHI, *Sulla fortuna* cit., p. 187.

29 [ORTENSIO LANDO], *La moglie. Dialogo erasmico di due donne maritate*, Venezia, il Peregrino, 1542. Il dialogo è la traduzione italiana del colloquio *Uxor sive coniugium* che conobbe un successo attestato da numerose edizioni del sedicesimo secolo e anche successive (S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1987, pp. 189 e 416).

30 Vedi S. ADORNI-BRACCESI, *"Una città infetta"*, cit., pp. 217-218.

in ordine di tempo è un'edizione che si inserisce negli sviluppi del tema valdesiano della «tranquillità dell'animo», della ideale «quiete della mente» che, fatto proprio, per esempio, da Bernardino Ochino nelle *Prediche lucchesi* del 1538[31], sarebbe stato al centro anche del *Beneficio di Cristo* uscito nel 1543[32]. Nello stesso anno Fiorenzo Voluseno, amico di Antonio Buonvisi e protetto dal cardinale Sadoleto, dedicava un ampio trattato filosofico-religioso al patrizio lucchese Francesco Micheli. Il suo *De animi tranquillitate* vedeva la luce nella stessa Lione per i tipi di Sébastien Gryphe, proprio pochi mesi dopo che, a detta del Voluseno, erano riparati oltralpe alcuni uomini eccellenti i quali, da alcuni anni, combattevano con successo pari all'impegno l'autorità del ponteficé e alcuni dogmi della Chiesa[33]. Fra loro lo scrittore annoverava Bernardino Ochino e, accanto all'ex generale dei cappuccini, il letterato ricordava ancora Pietro Martire Vermigli e Paolo Lazise,«viri cum linguarum multarum tum philosophiae variae atque multiplicis cognitione, insigniter instructi», i quali tutti poco prima avevano soggiornato a Lucca[34]. Il giovane patrizio lucchese figurava anche come uno dei tre interlocutori delle conversazioni ambientate dal Voluseno negli *horti* della dimora Micheli, sita sulla collina di Fourvière, celebre luogo di incontri letterari, filosofici e musicali del Rinascimento lionese[35]. Francesco Micheli non era infatti un qualunque mercante, bensì uno dei figli di Bonaventura e di Elisabetta Arnolfini, le cui nozze avevano suggel-

[31] [BERNARDINO OCHINO], *Prediche predicate,* Venezia, Bernardino Viano de Lexona, 1541, testo reso noto da PH. MCNAIR-J. TEDESCHI, *New Light on Ochino*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXV, 1973, pp. 289-301.

[32] BENEDETTO DA MANTOVA, *Il Beneficio di Cristo con le versioni del secolo XVI. Documenti e testimonianze* a cura di S. Caponetto, Firenze-Chicago, Sansoni-The Newberry Library, 1972.

[33] «Aliquot ex vestra Italia viri se ad Germanos eos contulerunt, qui Romani antistis dignitatem, et recepta quaedam apud nos de religione dogmata, multos iam annos non minore successu quam studio oppugnant» (FIORENZO VOLUSENO, *De animi tranquillitate*, Lyon, Gryphe, 1543, p. 8). Su Fiorenzo Voluseno, identificato con Florence Wilson, vedi R.C.C. CHRISTIE, *Florence Volusene*, in *Dictionary of National Biography* (d'ora in avanti *DNB*), London, Smith, Elder e Co., XX, 1909, pp. 389-391. Nel 1539 il Voluseno aveva dedicato a Francesco Turchi la sua opera *Commentatio quaedam theologica*, pubblicata in quell'anno dal Gryphe (*Bibliographie lyonnaise. Recherches sur les imprimeurs, libraires, relieurs et fondeurs de lettres de Lyon au XVIe siècle* par le président Baudrier, publiées et continuées par J. Baudrier, Lyon-Paris, 1895, 1921, 12 voll., VIII, pp. 123-124).

[34] «Bernardinus Ochinus vir in concionandi facultate, quantum ad sacra pertinet, longe omnium facundissimus, idemque apud vos religiosae cuiusdam factionis (Scapucinos vulgus vocat) olim facile princeps» (FIORENZO VOLUSENO, *De animi tranquillitate*, cit., p. 8).

[35] «Florentius Volusenus Francisco Michaeli Patricio Lucensi S.D» (*ibidem*, p. 3). Afferma il Voluseno: «Proximis hisce diebus in hortis vestris, qui sunt in clivo eius collis, qui Lugduno imminet, positi, multis (ut scis) verbis est inter nos de animi tranquillitate disputatum» (*ibid.*). Il dialogo si immagina avvenuto fra Francesco Micheli, lo stesso Fiorenzo Voluseno e Domenico Caravalla (*ibidem*, p. 6). Sulla vita intellettuale e l'umanesimo lionese del Cinquecento vedi A. KLEINCLAUSZ, *Histoire de Lyon*, 1939, T.I, pp. 528-549 (*La vie intellectuelle)* in particolare, p. 533; E. BALMAS-D. VALERI, *L'età del Rinascimento in Francia*, cit., pp. 263-285 (*Il Platonismo. La scuola lionese*). Sul ruolo degli Italiani in relazione all'umanesimo filo-riformato a Lione vedi U. ROZZO, *La cultura italiana nelle edizioni lionesi di Sébastien Gryphe (1531-1541)*, «La Bibliofilia», XC, 1988, pp. 161-195.

lato la fondazione di una delle compagnie di commercio e di banca lucchesi destinate ad avere le maggiori fortune europee da Lione a Anversa, da Francoforte a Londra e Parigi, fino al secolo successivo. Come Vincenzo Buonvisi, suo intimo amico, egli risiedeva abitualmente a Lione, dove, oltre agli affari, poteva esplicare il suo mecenatismo, precocemente venato di eterodossia. In questa città il Micheli aveva dettato, nel 1550, alla presenza, fra altri, di Vincenzo Buonvisi e di Martino Gigli, il suo primo testamento, nella cui premessa è agevole cogliere echi della lettura del *Beneficio di Cristo*. Nello stesso tempo il colto mercante era entrato in contatto col mondo delle lettere di Basilea e in particolare con Celio Secondo Curione e gli Amerbach, grazie a Aonio Paleario, loro comune amico[36].

In questo contesto risulta oltremodo significativo il fatto che, nel luglio del 1544, Ortensio Lando, con lo pseudonimo di Isabella Sforza, pubblicasse a Venezia il trattato *Della vera tranquillità dell'animo*, composto, secondo l'autore, «a contemplazione del magnifico e virtuoso messer Paolino Manfredi, cittadino lucchese»[37]. Nel volgere di poche pagine, come hanno sottolineato Carlo Ginzburg e Adriano Prosperi, il letterato milanese tocca i principali temi affrontati nel *Beneficio di Cristo*[38]. Lo scritto aveva quindi incontrato in particolare il favore di Filippo Valentini che, poco prima coinvolto nelle vicissitudini dell'«Accademia modenese», aveva addirittura composto un sonetto a «laude dell'opera»[39].

Nel 1545 vedeva la luce a Lione il *Traicté du bénéfice de Jésus Christ envers les Chrestiens, traduit de vulgaire italien en langage françois*, che il tipografo Jean de Tournes mise in vendita il 3 novembre di quell'anno. L'autore della traduzione

---

[36] Vedi S. ADORNI-BRACCESI, "*Una città infetta*", cit. pp. 233-236.

[37] Paolino, di Nicolao e Chiara di Giovan Marco de' Medici, proveniva da una colta famiglia di giuristi che aveva avuto già nel XV secolo alcuni Anziani e un gonfaloniere. Secondo il cronista Gherardo Burlamacchi, Paolino «fu in Spagna et a Lione» e, mentre Ortensio Lando lo ricordava ancora negli *Oracoli*, il fratello Benedetto, noto giurista, divenuto collaboratore di Aonio Paleario negli anni del suo insegnamento lucchese (1546-1555), nel 1558 fu sospettato di aderire alla Riforma. Altri membri della famiglia, Giuseppe e Orazio, emigrarono a Ginevra rispettivamente nel 1569 e nel 1581 (BSLu, ms. 1118, GIUSEPPE VINCENZO BARONI, *Notizie genealogiche*, cit., pp. 381, 384 e 392; [ORTENSIO LANDO], *Oracoli de moderni ingegni*, Venezia, Giolito, 1550, p. 41; AONIO PALERIO, *Epistolarum libri IV...accessit quoque rerum et verborum Index*, Basilea, Oporino, s.d., pp. 200-202; A. PASCAL, *Da Lucca a Ginevra. Studi sulla emigrazione religiosa lucchese a Ginevra*, Pinerolo, Unitipografica pinerolese, 1935, estratto da «Rivista storica italiana», IL, 1932, L, 1933, LI, 1934, LII, 1935, pp. 57 e 59; S. ADORNI-BRACCESI, "*Una città infetta*", cit., p. 347).

[38] [ORTENSIO LANDO], *Della vera tranquillità dell'animo. Opera utilissima e nuovamente composta dalla Illustrissima Signora Isabella Sforza*, Venezia, in casa de' figliuoli di Aldo, nel mese di Luglio 1544. L'epistola dedicatoria a Otto Truchsess, datata Venezia 10 maggio 1544, è firmata «il Tranquillo», pseudonimo di Ortensio Lando. L'opera, che era sfuggita a Paul F. Grendler (*Critics of the Italian World*, cit., Appendix II, *Ortensio Lando printed Works*, pp. 222-239), è stata esaminata da C. GINZBURG e A. PROSPERI, *Giochi di pazienza. Un seminario sul "Beneficio di Cristo"*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 163-164.

[39] [ORTENSIO LANDO], *Della vera tranquillità dell'animo*, cit., p. Aii (Sonetto di messer Philippo Valentino in laude dell'opera). Su Filippo Valentini vedi un denso profilo biografico in M. FIRPO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Edizione critica*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1981, I (Il «Compendium»), pp. 331-334.

del celebre *Beneficio di Cristo*, già comparso in Italia nel 1543, era il lionese Claude Le Maistre, mercante di stoffe e di spezie oltre che cambiavalute. Questi, in precedenza, si era distinto come traduttore di salmi che aveva parafrasato e messo in rima a imitazione del filoprotestante Clément Marot, il più celebre poeta dell'epoca. Il *Traicté*, opera condannata dalla Sorbona il 1 marzo 1547, quindi prima ancora che in Italia, ebbe un vasto successo, tanto che, nonostante la condanna, ne vennero tirate tre o quattro edizioni in otto anni. Eugénie Droz ipotizza che Le Maistre avesse ricevuto il libriccino dal piemontese Alessio Giura o Alexis Jure di Chieri, anch'egli fervido *marotiste*[40]. Si può avanzare a questo proposito anche un'altra ipotesi, ovvero che la prima edizione del *Traicté* rientri proprio nei piani di quel mecenatismo religioso che, promosso dai Lucchesi di Lione a partire dalla Bibbia del Pagnini, assunse nel tempo caratteristiche sempre più marcatamente filo-protestanti. Due circostanze contribuiscono a rafforzare tale ipotesi: da un lato intervengono i ben documentati rapporti del Le Maistre con la comunità lucchese nel comune esilio ginevrino, dall'altro appare consistente la propensione dei mercanti lucchesi di Lione verso la cerchia dei *marotistes*.

Numerosi atti notarili rogati a Ginevra, che testimoniano interessi comuni fra Le Maistre, esule a Ginevra dal 1554, e alcuni lucchesi ivi residenti, lasciano trasparire anche una precedente familiarità che si era stabilita fra loro. In particolare, basti dire che Le Maistre era presente il 4 luglio 1558, con il proprio socio Guillaume Trye e altri mercanti lionesi, alla stesura dell'ultimo testamento di Francesco Micheli che, esule a Ginevra dal 1556, sarebbe morto dopo poco. A rendere più solenne la redazione del documento erano presenti anche il lucchese Vincenzo Mei e Lattanzio Ragnoni, rispettivamente un diacono e il ministro della Chiesa Italiana di Ginevra[41].

Per quanto attiene la seconda e non meno significativa circostanza, sappiamo che, nel 1548, il musicista Didier Lupi Second dedicò a Antonio Bartolomei[42], Giuseppe Cenami, figlio di Bernardino[43], Girolamo Micheli, fratello di Francesco[44],

---

[40] E. DROZ, *Chemins de l'hérésie. Textes et documents*, Genève, Slatkine, 1970-1974, 3 voll., III, pp. 75-79, 111, 113-114. Sulle traduzioni francesi del *Beneficio di Cristo* nel XVI secolo vedi anche BENEDETTO DA MANTOVA, *Il Beneficio di Cristo*, cit., pp. 89-154, 498 e 506-507.

[41] Genève, Archives d'Etat, *Notaire Jean Ragueau*, vol. 2, pp. 262-266, in part. p. 266; Genève, Bibliothèque Publique et Universitaire (d'ora in avanti BPU), ms. supp. 816 n. 8 p. 53. Il senese Lattanzio Ragnoni era stato nominato ministro della Chiesa Italiana il 24 ottobre 1557 (O. GROSHEINTZ, *L'Eglise italienne à Genève au temps de Calvin*, Lausanne, Borgeaud, 1904, p. 70). Vedi ancora E. DROZ, *Chemins de l'hérésie*, cit., p. 329, 342-343, 351, 356 e 359. A partire dagli anni cinquanta Le Maistre si sposta fra Ginevra e Anversa, in contatto anche con i filoriformati di Vicenza e di Venezia (A. OLIVIERI, *Riforma ed eresia a Vicenza nel Cinquecento*, Roma, Herder, 1992, pp. 381-382, 384, 396 e 466).

[42] Antonio, nato a Lucca nel 1521, era figlio di Giovan Battista di Venanzio e di Angela di Michele di Pietro Burlamacchi (BSLu, ms. 1104, GIUSEPPE VINCENZO BARONI, *Notizie genealogiche*, cit., p. 170 e segg).

[43] Giuseppe, figlio di Bernardino di Francesco Cenami e di Chiara di Giovambattista de Nobili, nel 1548 doveva essere ancora assai giovane. Dal 1558 fino agli inizi degli anni ottanta compare a Lucca in successive compagnie di banco e di commercio intestate prima al padre e quindi direttamente a lui, delle quali fanno parte anche Pandolfo e Pietro, figli di Andrea Cenami.

Giuseppe Arnolfini, figlio di Girolamo[45], Alamanno Orsucci[46], Giovan Battista Bartolomei[47] e Vincenzo Carincioni[48] il suo *Tiers Livre contenant 35 chansons*, pubblicato in quell'anno a Lione da Godefroy e Marcellin Beringen[49]. I dedicatari costituivano un gruppo di sette giovani che, destinati a divenire alcuni fra i più prestigiosi mercanti lucchesi di Lione, erano in larga misura congiunti da rapporti strettissimi di parentela o societari con gli uomini e le donne raccolti da Ortensio Lando nelle *Forcianae*.

Nel 1588 era attiva a suo nome a Lione una compagnia mercantile e di banco. Non è identificabile sicuramente col Giuseppe Cenami bandito *religionis causa* il 3 marzo 1568. Sorella di Giuseppe era Angela andata sposa in prime nozze a Luiso Guidiccioni, esule con lei a Ginevra nel 1564, e quindi a Nicolao Balbani, che ivi era ministro della Chiesa Italiana (BSLu, ms. 1110, GIUSEPPE VINCENZO BARONI, *Notizie genealogiche*, cit., p. 49 e 88-89; GIROLAMO TOMMASI, *Sommario della storia di Lucca...con appendice di documenti* a cura di A. Minutoli, Firenze, Vieusseux, 1847, rist. an., Bologna, Forni, 1975, p. 450; A. PASCAL, *Da Lucca a Ginevra*, cit., pp. 51, 55-56, 62, 68, 78-80; G. TORI, *Le compagnie mercantili a Lucca e all'estero nella seconda metà del secolo XVI* in *I palazzi dei mercanti nella libera Lucca del '500. Immagine di una città-stato al tempo dei Medici* a cura di I. Belli Barsali, Lucca, Pacini-Fazzi, 1980, pp. 77-82).

[44] Girolamo di Bonaventura Micheli nacque a Lucca nel 1528 e, sposando Maria di Girolamo Anolfini, si inserì in un nucleo familiare decisamente filo-riformato. Nel 1556 e negli anni seguenti aiutò il fratello Francesco, fuggito a Ginevra, facendogli pervenire da Lucca il figlio Orazio e l'ingente cifra di seimila scudi. Secondo l'estensore di alcune *Osservazioni*, stilate nel 1578 presso l'Inquisizione pisana, in calce a una serie di costituti a carico di cittadini lucchesi sospetti di eresia, a quel tempo Girolamo viveva a Ginevra con tutta la famiglia; l'informazione non è peraltro ulteriormente confermata (BSLu, ms. 1104, GIUSEPPE VINCENZO BARONI, *Notizie genealogiche*, cit., p. 434; Pisa, Archivio arcivescovile [d'ora in avanti AAPi], *Fondo Inquisitoriale* [*FI*], 1, cc.n.n; A. PASCAL, *Da Lucca a Ginevra*, cit., pp. 53, 55 e 109).

[45] Figlio di Girolamo e di Chiara Guinigi, Giuseppe nacque a Lucca nel 1528 ed esercitò la mercatura nella compagnia «Eredi di Bonaventura Micheli e Girolamo Arnolfini e C.» di Lione, città dove risiedette stabilmente, tanto da ottenere la cittadinanza francese intorno al 1570 e prendere a ferma, negli stessi anni, la signoria de la Motte. Nel 1567, durante i torbidi religiosi che sconvolsero la città, ospitò presso la sua casa uno dei tre corpi di guardia che la "nazione" lucchese aveva formato per difendersi. Rientrò a Lucca solo alla fine del secolo per ricoprire alcune magistrature prestigiose e si spense agli inizi del XVII secolo (G. MIANI, *Giuseppe Arnolfini*, *DBI*, 1962, IV, pp. 269-270; R. GASCON, *Grand commerce et vie urbaine au XVI siècle. Lyon et ses marchands,* Paris, Mouton, 2 voll., I, pp. 559, 845, 914; S. ADORNI-BRACCESI, *Le "Nazioni" lucchesi*, cit, p. 402).

[46] Alamanno era figlio di Stefano e di Zita Fatinelli. Sposò Felice di Andrea Sbarra dalla quale ebbe nel 1558 il suo primo figlio Bartolomeo (BSLu, ms. 1124, GIUSEPPE VINCENZO BARONI, *Notizie genealogiche*, cit., p. 451, 666 e 685).

[47] Può trattarsi di Giovambattista di Lodovico di Venanzio Bartolomei, censito a Lione nel 1569 (BSLu, ms. 1104, GIUSEPPE VINCENZO BARONI, *Notizie genealogiche*, cit., p. 174 e 206; R. GASCON, *Grand commerce et vie urbaine*, cit., II, p. 918).

[48] Vincenzo nacque a Lucca nel 1526 da Vincenzo di Gasparo e Zabetta di Iacopo Arnolfini (BSLu, ms. 1109, GIUSEPPE VINCENZO BARONI, *Notizie genealogiche*, cit., p. 247).

[49] «Aux vertueux, messire Antoine Barthélemy, Joseph Cinamy, Jhérosme Michel, Joseph Arnolfin, Alaman Orsucio, Jean-Baptiste Barthelemy, Vincent Carniccion, Lucoys, D. Lupi Second salut» D. LUPI SECOND, *Tiers Livre contenant 35 chansons,* Lyon, Godefroy et Marcellin Beringen, 1548 (TIERS LIVRE CONTENANT TRENTE ET CINQ CHANSONS NOUVELLEMENT MISES EN MUSIQUE PAR DIDIER LUPI SECOND. CANTUS) p. A2r. Vedi L. GUILLO, *Les éditions musicales de la Renaissance lyonnaise*, Paris, Klincksieck, 1991, pp. 251-253.

Fra loro Antonio Bartolomei, nipote di Francesco Burlamacchi, autore del ben noto complotto anti-mediceo e filo-protestante, si stabilì più tardi *religionis causa* a Ginevra con la moglie Elisabetta Cenami[50]. Di molto maggior rilievo è però il fatto che, nella dedica, il compositore faccia riferimento a immensi benefici accordatigli dai «vertueux seigneurs» lucchesi, a partire dal momento nel quale si era stabilito a Lione, e si scusi di offrire ai propri mecenati solo un libretto di canzoni profane. Egli promette peraltro, con l'aiuto del Signore, di presentare ben presto *chose de plus hault stile*, che sarebbe certo venuta loro molto più gradita[51]. L'autore fa cenno perciò o al *Premier livre de Chansons spirituelles*, composte da Guillaume Gueroult[52], o ai *Psalmes trente du royal prophete David*, tradotti in versi francesi da Gilles d'Aurigny[53], opere che, da lui stesso messe in musica, videro la luce rispettivamente nel 1548 e nel 1550 e con le quali il misterioso compositore si qualifica appunto come uno dei principali esponenti della cultura musicale protestante nella Lione del XVI secolo[54]. Bisogna comunque dire che, fra le can-

---

[50] Antonio Bartolomei, con il fratello Venanzio e con la moglie Elisabetta Cenami, riparò a Ginevra nel 1567. Mentre Venanzio venne esiliato lo stesso anno da Lucca, Antonio, risparmiato dal bando, potè fare testamento il 30 agosto 1569 presso il notaio Antonio Santini e ritornare a Lione, dove compare nel 1571 e nel 1575. Elisabetta era figlia di Andrea di Pietro Cenami e sorella di Pandolfo, ricchissimo mercante, «citoyen de Lyon et bourgeois de Rouen». Un'altra sorella, Laura, aveva sposato a Lione Paolino Minutoli, anch'egli aderente alla Riforma. Bisogna ricordare infine che un altro ramo dei Cenami, che deteneva dagli inizi del XVI secolo la signoria di Luzarches presso Parigi, abbracciò la Riforma nel 1560 (BSLu, ms. 1104, GIUSEPPE VINCENZO BARONI, *Notizie genealogiche*, cit., p. 215; ms. 1110, ID., *Notizie genealogiche*, cit., p. 52; L. MIROT, *Etudes lucquoises,* Paris, Duperey, 1930, pp. 171-212; A. PASCAL, *Da Lucca a Ginevra*, cit., p. 56; P. JEANNIN ET J. BOTTIN, *La place de Rouen et les réseaux d'affaires lucquois en Europe du nord-ouest [fin du XVIe-début du XVIIe siècle*] in *Lucca e l'Europa degli affari* a cura di T. Fanfani e R Mazzei, Lucca, Pacini-Fazzi, 1990, p. 149-192; S. ADORNI-BRACCESI, *Le "Nazioni" lucchesi,* cit., pp. 374-375, 401-403).

[51] «La familiarité (vertueux seigneurs) que j'ay eu envers vous, depuis que suis en ceste ville de Lyon, aussi les benefices receuz de vous (lesquelz ont esté, et sont si grands, qu'impossible me seroit vous faire egale recompense) m'ont donné hardiesse, vous présenter et dedier ce mien livret de chansons tel qu'il est, certes avec grand diligence imprimé. Lequel (bien que ne soit à comparer, à la hauteur de voz esprits) vous plaira recepvoir pour en user comme de chose totalement vostre, tant l'oeuvre comme l'autheur, en attendant chose de plus haut stile. Ce que (aydant le Créateur) aurons en brief. Nostre Seigneur vous conserve et prospere tousjous de bien en mieulx. A Lyon ce vingt et cinquiesme d'aoust 1548» (DIDIER LUPI SECOND, *Tiers livre* cit., p. A2r, in L. GUILLO, *Les éditions musicales*, cit., p. 406).

[52] DIDIER LUPI SECOND, *Premier livre de chansons spirituelles*, Lyon, Godefroy et Marcellin Beringen 1548 (PREMIER LIVRE DE CHANSONS SPIRITUELLES. *Nouvellement composées par Guillaume Gueroult* et *mises en musique par Didier Lupi Second*...). Vedi L. GUILLO, *Les éditions musicales*, cit., pp. 251, 253-255.

[53] DIDIER LUPI SECOND, *Psalmes trente du royal prophete David*, Lyon, Godefroy et Marcellin Beringen 1550 (PSALMES TRENTE DU ROYAL PROPHETE DAVID, traduictz ev vers francois par Giles Daurigny, dict le Pamphyle...). Vedi L. GUILLO, *Les éditions musicales*, cit., pp. 256-258.

[54] Vedi le osservazioni di Laurent Guillo sulla *chanson spirituelle* che, insieme con l'armonizzazione dei salmi, costituisce, in quest'epoca, una delle forme musicali più importanti del protestantesimo. Sembra che le trenta melodie tradotte dal poeta parigino Gilles D'Aurigny e armonizzate dal Lupi costituissero una edizione complementare a quella dei *Psaulmes Cinquante de David*, tradotti da Clément Marot, messi in musica da Loys Bourgeois e pubblicata a Lione da

zoni profane dedicate ai mercanti lucchesi suoi mecenati, il Lupi aveva scelto versi di Clément Marot e rime tratte da *La Fontaine d'amour* di Charles Fontaine, opera quest'ultima nella cui prefazione l'autore ricordava agli amici Alexis Jure e Claude Le Maistre la comune consuetudine con lo stesso Marot[55].

D'altra parte bisogna dire che, secondo alcuni lucchesi processati nel 1552, Vincenzo Buonvisi e Francesco Micheli si erano dedicati negli anni precedenti all'interno della «nazione lucchese» di Lione ad un'attiva propaganda religiosa di stampo filoriformato, sostenuta dalla frequente lettura di autori quali Erasmo, ancora una volta particolarmente caro al Buonvisi, Lutero, Filippo Melantone, Bernardino Ochino e Pietro Martire Vermigli. E bisogna aggiungere che a Lucca, nello stesso tempo, si veniva organizzando un'attiva "Ecclesia" filoriformata, pronta a ereditare e mantenere in vita l'insegnamento di Vermigli e a consentire a Aonio Paleario di «spargere con le buone lettere il veleno dell'eresia per tutta la città». La fase espansiva del mecenatismo religioso dei Lucchesi di Lione sembra pertanto volgere al termine con gli inizi del pontificato di Paolo IV. Nell'anno 1552, allorché a Lione Aonio Paleario pubblicava presso Sébastien Gryphe tutte le proprie opere, a Lucca, dove egli era allora lettore di umanità e sovrintendente del sistema scolastico cittadino, aveva luogo un processo di estrema gravità. Un mercante di seta, Agostino Puccini e un sensale, Giuseppe Massei, insieme con alcuni complici, avevano tentato di screditare, per risentimento personale, l'intera "nazione" lucchese di Lione e in particolare Vincenzo Buonvisi e Francesco Micheli, accusandoli non solo di malversazioni finanziarie a danno della corona francese, ma anche di eresia. Non sappiamo se fra i due avvenimenti si possa stabilire una qualche relazione; certo è che il progetto dell'ambizioso Puccini di ricattare il governo lucchese, confidando a Lucca sul consenso di cittadini adirati contro le prepotenze dei

Godefroy e Marcellin Beringen nel 1548 e successivamente nel 1549 (L. GUILLO, *Les éditions musicales*, cit., pp. 66-79). Su Guillaume Guéroult, poeta, scrittore, traduttore, correttore, stampatore, probabilmente musicista, nato a Rouen alla fine del XV secolo e morto forse di peste a Lione nel 1564, promotore di edizioni musicali, soprattutto protestanti, a Lione e a Ginevra fra il 1548 e il 1560, vedi *ibidem*, pp. 104-108. Secondo Guillo del tutto in ombra rimane invece il profilo biografico del musicista Didier Lupi Second (*ibidem*, p. 70).

[55] Vedi L. GUILLO, *Les éditions musicales*, cit., pp. 251-252; E. DROZ, *Les Chemins de l'hérésie*, cit., III, pp. 75-79 (*Claude Le Maistre lionnois*) in part. p. 77; sull'evangelismo di Charles Fontaine si veda CHARLES FONTAINE, *Epistres, Chantz Royaulx, Ballades, Rondeaulx et Dixains faictz à l'honneur de Dieu* (Cod. vat. Reg. lat. 1630), a cura di R. Scalamandré, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1970 e la relativa recensione di Gwyneth Tootil in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXIV, 1972, pp. 544-547; nell'immensa bibliografia relativa a Clément Marot si veda il recente J.-L. DÉJEAN, *Clément Marot*, Paris, Fayard, 1990 e soprattutto i lavori di Charles A. Mayer, curatore dell'edizione critica delle *Opere* del Marot, pubblicata in sei volumi dal 1958 al 1980 e autore de *La Religion de Marot*, Genève, Droz, 1960 e *Clément Marot*, Paris, Nizet, 1972. Il Mayer ha ripreso il tema dell'evangelismo di Marot in tre saggi (*Evangélisme et Protestantisme*, «Studi francesi», XXX, 1986, pp. 1-12; *Clément Marot et Marguerite d'Angoulême*, «Revue d'histoire littéraire de la France», 5, 1986, pp. 819-830; *"L'Avocat du Roi d'Espagne", Jean Bouchard, le Parlement de Paris, Guillaume Briçonnet et Clément Marot*, «Bulletin de la Société du Protestantisme français», CXXXVII, 1991, pp. 7-24) discussi recentemente da G. DEFAUX e F. LESTRINGANT, *Marot et le problème de l'evangélisme: à propos de trois articles récents de C.A. Mayer*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LIV, 1992, pp. 125-130.

grandi, a Lione sull'amicizia del governatore della città, maresciallo di Sant'André, e a Firenze sull'appoggio di Cosimo dei Medici, per quanto fallito, non rimase senza conseguenze sulla vita civile e religiosa della città. L'episodio segnò poi una svolta decisiva nell'esistenza del Buonvisi e del Micheli; se quest'ultimo riparò a Ginevra nel 1556, Vincenzo Buonvisi, pur continuando ad essere il mercante più prestigioso della "nazione" lucchese di Lione, apparve chiudersi in uno splendido isolamento che probabilmente celava una sorta di "nicodemismo". Atteggiamento questo condiviso anche da numerosi altri membri della comunità mercantile, i quali, senza alcuna ribellione esteriore, si comportavano viceversa, fra le pareti domestiche, ormai da calvinisti. Se da un lato quindi i due prestigiosi mercanti lucchesi, grazie all'appoggio dell'intera classe dirigente cittadina, evitarono quella condanna che colpì invece duramente i loro detrattori, si deve dire che a Lucca un'epoca di impunità per i dissidenti religiosi era finita per sempre e si poneva ai "fedeli" il problema drammatico dell'abiura o dell'esilio[56].

Esiste a questo proposito una malcerta tradizione che attribuisce al lucchese Francesco Cattani la premessa che apre l'edizione italiana dell'opera di Calvino *De vitandis superstitionibus*, pubblicata a Ginevra nel 1553 col titolo *Del fuggir le superstitioni*[57]. Questo testo, vigorosa difesa della fuga di fronte alle superstizioni, può essere ascritto solo ipoteticamente all'ambiente lucchese; anzi studi recenti tendono ad escluderlo, in base alla considerazione che, per molti aspetti, lo scritto sembra essere uscito dalla penna di un esule, mentre il Cattani, che in seguito, a Ginevra, ebbe a scrivere contro le "superstizioni", a quell'epoca si trovava ancora in patria[58]. Senza poterci addentrare nell'analisi dell'importantissimo testo, bisogna

[56] S. ADORNI BRACCESI, *"Una città infetta"*, cit., pp. 222-236.

[57] *Del fuggir le superstitioni che ripugnano a la vera e sincera confession de la fede. Opera utilissima per questi tempi, ne la qual si contiene il modo di bene e piamente governarsi tra gl'infedeli e idolatri. Segue poi un'Escusatione de l'Autore a i Nicodemiti che si dogliono de la sua troppa rigidezza [...] Sonvi poi aggiunti quattro sermoni del medesimo Autore ultimamente mandati in luce in lingua francese e di quella tradotti ne l'italiana*, s. l., 1553. Eugénie Droz suggerisce che l'opera sia stata pubblicata a Ginevra da Jean Crespin (E. DROZ, *Chemins de l'hérésie*, cit., pp. 131-171 [*Calvin et les Nicodémites*], in part. p. 158-159). Nella copia che si conserva nella Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Fondo Guicciardini, segn. 3-3-29, la premessa *Ai lettori* si trova alle pp. III-XXXII e 1-12. L'opera è la traduzione di *De vitandis superstitionibus, quae cum sincera fidei confessione pugnant, libellus Ioannis Calvini. Eiusdem excusatio ad pseudonicodemos. Philippi Melanctonis, Martini Buceri, Petri Martyris responsa de eadem re. Calvini ultimum responsum cum appendicibus*, Genevae, per Ioannem Girardum, 1549. L'edizione dell'anno successivo accoglieva anche il parere dei pastori della Chiesa di Zurigo (*De vitandis superstionibus [...] quibus accessit responsum pastorum Tigurinae Ecclesiae*, Genevae, per Ioannem Gerardum 1550).

[58] D. CANTIMORI, *Spigolature per la storia del nicodemismo in Italia* in *Ginevra e l'Italia* a cura di D. Cantimori, L. Firpo, G. Spini, F. Venturi, V. Vinay, Firenze, Sansoni, 1959, pp. 179-190; ID., *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento* in ID., *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti* a cura di A. Prosperi, Torino, Einaudi, 1992, pp. 440-446; V. MARCHETTI, *Francesco Cattani*, *DBI*, 1979, XXII, p. 502. La Droz sostiene che l'autore della traduzione sia Massimiliano Celso Martinengo, allora ministro della Chiesa Italiana di Ginevra (E. DROZ, *Chemins de l'hérésie*, cit., I, pp. 161-165). Condivido per altro l'attribuzione all'ambiente lucchese della premessa *Ai lettori* come è stata formulata da M. BERENGO, *Nobili e mercanti*, cit., pp. 433-435.

però dire che esso sembra riflettere le delusioni di chi aveva vissuto solo pochi anni prima il fallimento del moto libertario al contempo politico e religioso di Francesco Burlamacchi. L'autore della premessa affermava infatti che una Chiesa riformata può aversi solo là dove si trovino autentici principi, cioè tali da avere «libera e assoluta potestà, imperio e giurisditione nei loro Stati; nè riconoscono superiore alcuno a cui habbiano a rendere conto del loro governo o de le loro attioni» e concludeva che in Italia non ve ne era alcuna[59]. La fuga di fronte alle persecuzioni si configurava così per l'anonimo, come per Calvino, non come atto di viltà, bensì come scelta coraggiosa rispetto all'abiura. Egli condannava quindi nei termini più drastici la simulazione e dissimulazione per fede ovvero il "nicodemismo" che, a suo avviso, esponeva il fedele già allora minacciato in Italia dalla repressione papistica, al pericolo più insidioso delle deviazioni dottrinali degli anabattisti e delle altre eresie[60].

Il 1555 segnò una svolta decisiva per le sorti della protesta religiosa lucchese: dopo un braccio di ferro con l'Inquisizione, le autorità cittadine, pur di evitare che anche a Lucca venisse insediato l'aborrito tribunale, giunsero a un compromesso, condannando direttamente coloro che a Roma erano stati giudicati eretici. Venne così colpita e smembrata l'«Ecclesia lucensis», i fedeli della quale venivano esortati dal Vermigli, che aveva mantenuto con loro rapporti epistolari da Strasburgo, a preferire, di fronte alla persecuzione, la fuga *religionis causa*[61]. L'emigrazione massiccia da Lucca iniziò quindi a partire da tale anno e vide quasi sempre come approdo definitivo degli esuli Ginevra, città dove Calvino in quel tempo esercitava un dominio incontrastato sul piano politico e religioso. Fin dal suo primo costituirsi la comunità lucchese assunse una netta preminenza all'interno della Chiesa Italiana, che aveva avuto inizio nel 1542 con l'Ochino e che era stata riorganizzata nel 1556 da Celso Massimiliano Martinengo, già priore del convento lucchese di San Frediano. L'organizzazione ecclesiastica era modellata su quella della più influente Chiesa Francese e prevedeva al vertice un collegio costituito da 4 anziani (*seniori*), 4 diaconi, fra i quali il tesoriere o borsiero, nonchè un ministro e un catechista, eletti dalla congregazione generale degli Italiani aderenti alla Chiesa. Appena giunti a Ginevra, ovvero già dal 1556, non pochi lucchesi, fra i quali Paolo Arnolfini, Francesco Micheli, Vincenzo Mei, esercitarono gratuitamente la funzione di catechista, anziano, diacono e specificatamente borsiere[62]. Nel 1561 infine Nicolao Balbani, che alla formazione di giurista univa ormai lunghi anni di studi teologici,

[59] *Del fuggir*, cit., pp. 1-2. Egli in conseguenza affermava anche: «In Italia non habbiam principe alcuno né alcuna libera signoria che sia fedele a cui si appartenesse spiantar dal suo dominio la falsa religione e piantarvi la vera»(*ibidem*, p. 3). Per una riconsiderazione degli aspetti religiosi della congiura Burlamacchi vedi S. ADORNI-BRACCESI, *"Una città infetta"*, cit., pp. 161-190.

[60] *Del fuggir*, cit., pp. 1-9 e in particolare p. 3. Vedi inoltre M. BERENGO, *Nobili e mercanti* cit., pp. 433-435.

[61] PIETRO MARTIRE VERMIGLI, *Loci communes*, Zurigo, Christophorus Froschoverus, 1580, pp. 561v-564v (*Epistola Domini Petri Martyris ad fratres Lucenses*, Italice edita anno 1556. Nunc vero in Latinam linguam translata a Thaddeo Duno Locarnense).

[62] Vedi S. ADORNI-BRACCESI, *Le "Nazioni" lucchesi*, cit., pp. 377-379

venne eletto ministro della Chiesa, carica che ricoprì fino alla sua morte avvenuta nel 1587[63]. Insieme con loro erano emigrati alcuni degli uomini che per anni avevano tenuto le fila dell'«Ecclesia lucensis», cioè Francesco Cattani e il genero Filippo Rustici, il giurista Nicolao Liena e il fratello Girolamo. Ben presto la comunità lucchese del *refuge*, pur non essendo la più numerosa fra quelle italiane, si caratterizzò per il maggior dinamismo economico dovuto tanto alla propria iniziativa quanto a partecipazioni dirette, o consentite da intermediari, nelle compagnie lucchesi di commercio e di banca sparse nell'Europa intera. Tenaci rimasero in particolare i legami con la comunità di Lione, che ammontava a circa duecento persone, molte delle quali già più o meno segretamente guadagnate alle nuove idee. La città francese nel 1561 era passata ufficialmente al calvinismo, ma, nel 1563, l'editto di Amboise, se da un lato concedeva agli ugonotti di Lione una certa tolleranza del culto riformato, dall'altro ristabiliva definitivamente il cattolicesimo nella città. Si venne così a creare una situazione di compromesso alla quale pose fine, nel 1567, la ripresa del conflitto religioso in Francia. In questo frattempo i lucchesi che condividevano le idee della Riforma costituivano fra Lione e Ginevra quasi una sola comunità che, a Ginevra, ammontava già a un centinaio di membri. Una presenza di aderenti alla Riforma si veniva nel frattempo manifestando anche all'interno della "nazione" lucchese di Parigi, tanto che da queste tre città, come i cardinali dell'Inquisizione ben sapevano, venivano inviate a Lucca non solo lettere, ma anche «libricciuoli perniciosissimi pieni di eresia e di errori per infettare le povere anime». Per impedire una recrudescenza della propaganda riformata, la Repubblica dovette prendere una serie di provvedimenti che culminarono in un editto emanato nel gennaio 1562. Esso, oltre a impedire ogni forma di contatto fra i Lucchesi e i «chiariti eretici», consentiva a chiunque di uccidere questi ultimi in una qualunque località delle Fiandre, d'Italia, di Francia, e di Spagna e di riscuotere un premio. L'editto aveva suscitato immediatamente le vivaci reazioni dei lucchesi di fede riformata sparsi in Europa, alcuni dei quali erano al servizio della corte di Francia, come il capitano Nicolao Franciotti[64]. Questi ultimi erano ricorsi all'ammiraglio di Coligny che persuase Carlo IX, e quindi la madre Caterina de' Medici, a proteggere a Lione i riformati lucchesi e a minacciare alla Repubblica forme di *retaliatio* sui suoi mercanti cattolici[65]. La Repubblica, senza procedere a persecuzioni violente, non desistette, in linea di principio, a perseguire penalmente gli esuli, nemmeno quando, nello stesso anno, venne sollecitata dalle repubbliche di Ginevra e Berna, allora unite da un patto federativo. Lo stesso Calvino era stato indotto a intervenire nella delicata questione in seguito all'intervento di Nicolao Balbani, Francesco Cattani, Scipione Calandrini e altri lucchesi, tanto borghesi che abitanti della città. Nella controversia con la repubblica di Lucca stava a cuore infatti al riformatore ginevrino mettere in chiaro una precisa questione di principio, ovvero

[63] C. GINZBURG, *Niccolò (Nicolao) Balbani*, *DBI*, V, pp. 336-342.

[64] Vedi A. PASCAL, *Da Lucca a Ginevra*, cit., pp. 50-52; S. ADORNI BRACCESI, *Le "Nazioni" lucchesi*, cit., pp. 367, 368, 370, 371, 377, 399-401; EAD., *Nicolao (Niccolò) Franciotti*, *DBI*, in corso di stampa.

[65] S. ADORNI-BRACCESI, *Le "Nazioni" lucchesi*, cit., p. 371.

che spettava alla Repubblica da lui retta difendere i diritti dei suoi nuovi cittadini. Questa controversia, come la precedente, si concluse, dopo una schermagia epistolare, con un nulla di fatto[66].

In questo quadro di avvenimenti si collocano le scelte editoriali dei lucchesi di Ginevra nei primi anni di esilio. Bisogna premettere che non disponiamo ancora di un lavoro complessivo sulle edizioni di propaganda religiosa in lingua italiana comparse a Ginevra durante il XVI secolo. Dagli studi finora effettuati sappiamo pertanto che, fra gli editori dei quarantacinque libri stampati in italiano a Ginevra dal 1550 al 1600, quelli di origine italiana costituiscono una minoranza e che, inoltre, fra loro non figura alcun lucchese[67].

Pochissime sono le edizioni ginevrine che si possono sicuramente attribuire a autori o committenti di origine lucchese: non ammontano infatti a più di otto o dieci. Non poche sono però quelle andate sicuramente perdute, o forse rimaste a tutt'oggi misconosciute, come ci indica una diversa documentazione. Francesco Micheli, che visse solo due anni a Ginevra prima di una morte repentina nel 1558[68], continuò a promuovere a proprie spese la propaganda religiosa anche nella patria di esilio. Lo testimoniano, insieme con una lettera di Nicolao Liena indirizzata da Lione nel 1567 al lucchese Lodovico Saminiati, alcune espressioni del poeta messinese Giulio Cesare Paschali, che, nel 1592, dedicava al figlio di Francesco, Orazio Micheli, le proprie *Rime spirituali*. Così si esprimeva il Liena: «Vi scrissi che erano rimasti di mio fratello certi libri stampati, quali vennero in mano di messer Nicolao Balbani, come tutore degl'heredi di Francesco Micheli, a le spese del quale erano stati stampati. Non se n'è mai ritratto nulla e credo che sia vero, non potendo esser letti in Italia»[69]. Rivolgendosi a Orazio Micheli, scriveva assai più tardi il Paschali: «Voi avete appresso a me più di qualunque altro qui un vantaggio [...] perciò che essendo voi rimasto unica prole del non mai abbastanza, mentre visse, amato e venerato, né poi morto, lodato e disiato signor Francesco Micheli vostro padre, col quale io già più anni di non volgare famigliarità, scambievole benivolenza e christiana fratellanza giunto qui mi fui»[70]. Giulio Cesare Pa-

---

[66] *Ibidem*, pp. 381-383.

[67] Vedi P. CHAIX, A. DUFOUR, et G. MOECKLI, *Les livres imprimés à Genève de 1550 à 1600*. Nouvelle édition, revue et augmentée par G. Moeckli, Genève, Droz, 1966; E. BALMAS, *L'activité des imprimeurs italiens réfugiés à Genève dans la deuxième moitié du XVIe siècle* in *Cinq siècles d'imprimerie genevoise*, Actes du Colloque international sur l'histoire de l'imprimerie et du livre à Genève, 27-30 avril 1978, publiés par J.-D. Candaux et B. Lescaze, Genève, Société d'histoire et d'archéologie, 1980, pp. 109-131, in particolare p. 123 e le tavole alle pp. 126-127 e 128-129. Più recenti acquisizioni provengono da U. ROZZO, *Editori e tipografi italiani operanti all'estero "religionis causa"* in *La stampa in Italia nel Cinquecento* (Atti del Convegno, Roma 17-21 Ottobre 1989) a cura di M. Santoro, Roma, Bulzoni, 1992, pp. 89-118; U. ROZZO et S. SEIDEL MENCHI, *Livre et Réforme en Italie*, in *La Réforme et le livre. L'Europe de l'imprimé* (1517-v.1570), a cura di J.-F. Gilmont, Paris, du Cerf, 1990, pp. 327-374.

[68] Vedi A. PASCAL, *Da Lucca a Ginevra*, cit., p. 109.

[69] Vedi S. ADORNI-BRACCESI, *Le "Nazioni"*, cit., p. 423.

[70] La dedica *Al molto magnifico et honoratissimo signore il signore Horatio Micheli non men costumato e cortese gentilhuomo che fedele e pio* era stata scritta il 22 luglio 1592 (GIULIO CESARE PASCHALI, *Rime spirituali dell'istesso signor Giulio Cesare Paschali a cui è dietro ag-*

schali, giunto a Ginevra nel 1554, si era legato in questa città al napoletano Galeazzo Caracciolo, marchese di Vico, al quale dedicò nel 1558 la sua traduzione italiana dell'*Istituzione* di Calvino. Effettuata direttamente sulla versione francese, questa del Paschali costituisce la prima traduzione italiana di un'opera fondamentale per la Riforma e probabilmente il Micheli, come possono suggerire le parole del Paschali, non era del tutto estraneo alla sua ideazione e realizzazione[71].

Francesco Cattani, suo genero Filippo Rustici e Niccolò Balbani sono peraltro i lucchesi di cui possiamo leggere le importantissime opere superstiti. Molti anni prima, a Lucca, nel 1542, Francesco Cattani era stato condannato a dieci anni di decadenza dalle cariche pubbliche, per aver partecipato con altri complici alla liberazione del priore degli agostiniani, incarcerato come sospetto di eresia. Ritiratosi a vita privata, il Cattani accolse nella propria dimora le riunioni di quella che si è definita «Ecclesia lucensis», i membri della quale, ancora alla metà degli anni quaranta, cercavano, «tolti gli abusi», di riconciliarsi con la Chiesa romana. Più tardi, nel 1554, il lucchese aveva ospitato in casa sua uno dei missionari inviati da Calvino a evangelizzare l'Italia e infine nel 1555 era emigrato con la famiglia a Ginevra[72]. Nel 1557-1558, allorchè tra Calvino e il gruppo degli "eretici" italiani, raccolti intorno a Gian Paolo Alciati, Giorgio Biandrata, Valentino Gentile, era scoppiata la controversia «De Trinitate», il Cattani, pur assumendo una posizione nettamente ortodossa nella difesa della ideologia riformata, non cedette a una soluzione autoritaria e violenta del conflitto[73]. Questa coraggiosa presa di posizione non pregiudicò il suo prestigio né all'interno della città né della comunità lucchese. Anzi, nel 1560, per i tipi di Fabio Todesco, Francesco Cattani tradusse e pubblicò la *Confessione della fede christiana* di Teodoro di Beza, preceduta da una sua lettera «Alli pii et sinceri Christiani»[74] e dal «sonetto XXXIII della illustrissima marchesa di Pescara» col quale il Cattani ritiene che Vittoria Colonna «sfidi i Papisti al combattere, mostrando la lor mal causa»[75]. Nella lettera il lucchese asserisce di «usar quei vocaboli e modi di parlare che possino facilmente essere intesi da tutti e

giunto il primo canto del suo "Universo". Geneva, Iacopo Stoer, 1592, pp. A2r \ A3v). Lo scritto fa parte del volume *De' sacri salmi di Davide dall'hebreo tradotti, poetica e religiosissima parafrasi pel signor Giulio Cesare Paschali*, Geneva, Stoer 1592). L'esemplare dell'opera consultato si conserva a Ginevra, BPU, segn. Bb 2357.

[71] Su Giulio Cesare Paschali vedi principalmente A. PASCAL, *La Colonia Messinese di Ginevra e il suo poeta Giulio Cesare Paschali*, «BSSV», 62-66, 1934-1936, in particolare, 65, 1936, pp. 41-44 e 62-63.

[72] Sulle vicende dell' "Ecclesia lucensis" vedi S. ADORNI-BRACCESI, *"Una città infetta"*, cit., pp. 243-316 e in particolare pp. 277-282.

[73] *Procès de Valentin Gentilis et de Nicolas Gallo (1558)*, publié d'après les documents originaux par H. Fazy in *Mémoires de l'Institut Genevois*, XIV, Genève, Ziegler, 1878, pp. 1-103; V. MARCHETTI, *Francesco Cattani*, cit., pp. 500-501.

[74] *Confessione della fede christiana di Teodoro di Beza Vezelio nella quale è confermata la verità e sono rifiutate le superstitioni contrarie*, [Ginevra], appresso Fabio Todesco l'an 1560. A p. Aii si legge: «*Pittura della religione non del papa, ma vera evangelica, fatta per m. Theodoro di Beza Vezelio, latina e tradotta in volgare*». La lettera del Cattani «*Alli pii et sinceri Christiani*», scritta il XV luglio 1560, è alla p. Aiii. L'esemplare dell'opera consultato si conserva a Ginevra, BPU, segnato, BC, 17.

[75] *Ibidem*, p. n.n. Vedi V. MARCHETTI, *Francesco Cattani*, cit., p. 502.

massime da semplici». Esorta quindi i fedeli d'Italia a venire ad ascoltare i veri ministri della parola di Dio allora attivi a Ginevra, come Calvino, Viret, e, naturalmente, lo stesso Beza, rafforzando energicamente il suo invito con queste parole: «E se alcuno non vuole credere gli si può dire quello che disse Filippo a Natanael: "Vieni e vedelo"»[76]. Egli afferma inoltre di trovarsi in Ginevra «tanto contento quanto mai sia stato al tempo della vita [sua]», anche se questa scelta aveva comportato per lui l'esilio e la condanna dei «suoi Lucchesi», i quali, per far piacere al papa, avevano bruciato pubblicamente la sua effige «con tanta ignominia»[77]. Egli concludeva il suo messaggio invitando i fedeli a pregare per la Chiesa di Dio crudelmente perseguitata e per i suoi aderenti che egli si figurava come membra di un solo corpo[78]. Lo stile corposo di questa traduzione presenta effettivamente analogie con quello di una parte della premessa al *Del fuggir le superstitioni*, di cui questa opera costituisce un efficace complemento dottrinario; non fa meraviglia quindi l'attribuzione al Cattani di entrambi gli scritti[79].

La traduzione italiana della Bibbia, effettuata da Filippo Rustici e pubblicata nel 1562 con alcune rilevanti premesse, costituisce, a nostro avviso, il vero manifesto sia dei fini del proselitismo religioso della comunità lucchese d'esilio, fiduciosa ancora in una vittoria possibile della fede riformata in Italia, che dei mezzi idonei a raggiungerli.

Filippo Rustici, che si era convertito al calvinismo a Lione, dove sembra che la famiglia avesse interessi commerciali, esercitati anche da lui a fianco degli studi e della pratica della medicina, emigrò a Ginevra nel 1555. Durante la controversia «De Trinitate», il lucchese si rifiutò, in un primo tempo, di sottoscrivere la confessione di fede imposta da Calvino agli Italiani e infine cedette solo dietro gravi minacce. Negli stessi anni si dedicò alacremente all'opera di traduzione di testi sacri, con l'intento di raggiungere, oltre ai fedeli italiani di Ginevra o della madrepatria, anche un pubblico più vasto. Nel 1563 egli si propose infatti, dopo aver dato alle stampe la Bibbia, di portare a termine una traduzione in rima francese di Salmi scritti in italiano, della quale sembra che abbia visto la luce solo una parte, non venendogli consentito dalle autorità di continuare la pubblicazione, per non essere i

---

[76] TEODORO DI BEZA, *Confessione della fede christiana*, cit., p. Aiii.

[77] *Ibidem*..

[78] «Né vi dirò più altro, salvo essortar voi e me al pregare e all'essere vigilanti, poi che ci troviamo nell'ultima età del mondo, che Satan è slegato, le scelerataggini sono al colmo per tutto, e la povera Chiesa di Dio è tanto afflitta: ricordandoci de nostri poveri fratelli perseguitati, stratiati, e sì crudelmente occisi, come se fussimo in loro, essendo veramente membri di uno medesimo corpo. Il che ci è concesso veramente di farlo dallo Spirito Santo che habita nel cuore de veri figliuolidi Dio» (*ibidem*,, p. Aiiiv).

[79] Edoardo Barbieri ritiene che Francesco Cattani potrebbe essere il traduttore del *Nuovo Testamento*, [Genève], Jean Crespin, [15]55, traduzione che, a suo avviso, rappresenta una novità non essendo la ristampa di un testo noto e che è invece la prima edizione biblica italiana sicuramente riformata (*Le Bibbie italiane del Quattrocento e del Cinquecento. Storia e bibliografia ragionata delle edizioni in lingua italiana dal 1471 al 1600*, Milano, Editrice Bibliografica, 1991-1992, 2 voll., I, pp. 149-150 e 336-337).

Salmi «bien traduit»[80]. Al fine di realizzare l'impresa maggiore, ovvero la traduzione della Bibbia, il medico lucchese aveva messo a disposizione il proprio patrimonio e impiegato quattro anni di lavoro (1558-1561), coronati dal pieno successo. L'opera vide infatti la luce nel 1562 per i tipi di Francesco Durone (François Du Ron) in due diverse edizioni, dopo che nel 1561 il Rustici aveva ottenuto l'autorizzazione di Calvino a pubblicarla[81]. Molti sono gli studi dedicati a quest'opera, che ebbe fortuna anche nell'area protestante tedesca, dove venne ristampata più volte e che, recentemente, è stata presa in esame da Edoardo Barbieri in un ampio studio dedicato alle edizioni italiane della Bibbia nei secoli XV e XVI, al quale rinvio in particolare per l'analisi degli aspetti filologici del testo[82]. Estremamente interessanti sono i testi extracanonici, cioè la perorazione *Ai principi e repubbliche d'Italia*, quindi lo scritto *La Somma di tutto quello che ci insegna la Sacra Scrittura* e la dedica al *Pio lettore*[83]. Nella prima il Rustici sostiene l'utilità delle traduzioni in volgare, affermando essere di derivazione diabolica l'idea di proibirle e si appella ai principi perchè riparino a un tale torto nei confronti dei loro popoli. Egli li esorta infatti a non credere che i seguaci della Scrittura siano «tumultuosi, perturbatori de la pace e quiete publica» e avvia la discussione su un interessante tema politico ripreso poco dopo da Nicolao Balbani nei suoi scritti[84]. Nel prosieguo della propria apologia dei protestanti, il lucchese si rifiuta di conferire loro il titolo di innovatori del patrimonio cristiano, perchè – a suo avviso – altri sono coloro che vi hanno sovrapposto numerose invenzioni umane. Sotto forma quindi di un duro attacco a tutte quelle che ritiene invenzioni papistiche, egli fa seguire una piccola somma della più aspra polemica protestante[85]. Il Rustici sostiene peraltro la necessità di un vero concilio ecumenico nel quale i cattolici e i novatori possano confrontare liberamente le proprie idee. Riprendendo il precedente appello, egli invita infatti principi e repubbliche, che vedono «la povera e infelice Italia così crudelmente tiranneggiata e lacerata dal vescovo di Roma» a provvedere «che si faccia un Concilio legittimo e generale o nationale per mezzo de l'imperatore, dove si trattino liberamente e risolvinsi le cose che sono hoggi in controversia intorno a la religion christiana e vera riforma de la Chiesa»[86]. Il Rustici esorta quindi i potenti d'Italia a riflettere sugli esempi dati in precedenza dalla Germania, dalla Polonia, dall'Inghilterra e di recente, a Poissy, dalla Francia[87]. La sua lunga perorazione si conclude

[80] *Procès de Valentin Gentilis*, cit., pp. 3-7, 33-34; A. PASCAL, *Da Lucca a Ginevra* cit., pp. 51, 193-203.

[81] *La Bibia che si chiama il vecchio Testamento* [..], [Ginevra], stampato appresso Francesco Durone, l'anno 1562; A. PASCAL, *Da Lucca a Ginevra*, cit., pp. 199.

[82] E. BARBIERI, *Le Bibbie Italiane*, cit., pp. 152-153, 352-360, 384-385, 386-392.

[83] Vedi *La Bibia*, cit., pp. a2r-a5v (*Ai principi e repubbliche d'Italia*); p. a6r-v (*La somma di tutto quello che c'insegna la Sacra Scrittura*); p. a6v (*Al pio lettore*).

[84] *Ibidem*, p. a3r.

[85] *Ibidem*, pp. a3r-a5r; vedi E. BARBIERI, *Le Bibbie italiane*, cit., p. 355.

[86] *La Bibia*, cit., p. a5r.

[87] «Et a ciò fare movavi l'essempio non dirò de l'Alemagna o de l'Inghilterra e de la Pollonia, ch'hanno pressoché scosso del tutto questo giogo insopportabile da le loro spalle, ma quel di Francia, più vicino e fresco, poi che pure intendete che quivi il re coi principi per consigliare e

con la doppia esortazione ai reggitori politici a concedere da un lato anche in Italia il permesso di stampare e leggere la Bibbia in volgare e, dall'altro, a non incrudelire sui seguaci del Vangelo con misure peggiori di quelle adottate a suo tempo da Nerone contro i cristiani. Possano essi godere almeno di quella tolleranza – egli auspica – di cui godono nelle loro città «giudei, marrani e altri, non solamente di contraria religione a quella del figliuol di Dio», ma, soggiunge con sgomento «destruttori di essa ancora e atheisti»[88].

Ripercorrendo la storia delle controversie religiose nella Lucca del Cinquecento, dagli scritti del giurista Enrico Boccella, che nel 1530 invocava l'imperatore quale arbitro naturale nella polemica che separava i cattolici dai luterani, sino alla fallita congiura del Burlamacchi, che auspicava la riforma della Chiesa per opera del Concilio e dell'Imperatore, in piena sintonia con gli ideali politici e religiosi di Aonio Paleario, quella del Rustici si presenta come l'ultima espressione di una cultura di impronta "ghibellina" che aveva aspirato a ritrovare nell'Imperatore una forte guida spirituale per l'Italia[89]. Il testo pare poi riflettere tutta l'amarezza del lucchese, che vedeva negli stessi giorni la sua patria perseguitare con nuovi bandi i propri cittadini costretti sì all'esilio, ma non politicamente ribelli. A questo proposito bisogna porre in rilievo che solo le ricerche di Arturo Pascal hanno restituito la Bibbia di Ginevra al suo curatore lucchese[90] il quale, per prudenza, preferì invece restare anonimo e godere così di un'impunità che gli consentiva di circolare liberamente fra Ginevra e Lione, allo scopo di fare nuovi proseliti e di svolgere delicate missioni nel mondo protestante[91]. La condanna ufficiale del medico da parte della Repubblica avvenne solo nel 1567, cioè dodici anni dopo che il Rustici si era trasferito a Ginevra e precisamente, in seguito al fatto che una spia lo aveva visto a Lione andare «alle prediche del loro ministro»[92]. In questa città infatti, come ricordiamo, il protestantesimo, che in un primo momento aveva trionfato, veniva ancora tollerato e di conseguenza «si viveva male in nazione», nonostante i ripetuti richiami della Repubblica, continuamente sollecitata dai cardinali dell'Inquisizione a riportare i propri cittadini all'ortodossia[93]. Particolare turbamento aveva arrecato nel 1564 l'arrivo di Nicolao Balbani che, probabilmente, nella città sul Rodano,

provedere a la quiete e salute di quel regno e dei suoi sudditi, hanno concesso e publicato questo concilio nationale» (*ibidem*). Sul colloquio di Poissy vedi in particolare M. TURCHETTI, *Une question mal posée: la confession d'Augsbourg, le cardinal de Lorraine et les moyenneurs au colloque de Poissy en 1561*, «Zwingliana», XX, 1993, pp. 53-101.

[88] *La Bibia*, cit., p. a5v.

[89] Vedi S. ADORNI-BRACCESI, *"Una città infetta"*, cit., pp. 79-83, 189-190.

[90] Recentemente Tommaso Bozza (*Bibbia calvinista e il caso Brucioli*, «Il bibliotecario», IX, 1968, pp. 217-281) nel riesaminare questa edizione non fa menzione del Rustici.

[91] Per esempio nel giugno 1566 il Rustici si fece latore di un'importantissima lettera scritta da Teodoro di Beza al giurista piemontese Luigi Alamanni, allora personaggio in vista nella comunità italiana filoriformata di Lione e accusato dal successore di Calvino di professare dottrine ereticali (H. MEYLAN, *Bèze et les Italiens de Lyon*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XIV (1952), pp. 234-249.

[92] GIROLAMO TOMMASI, *Sommario della storia di Lucca*, cit., p. 450; S. ADORNI-BRACCESI, *Le "Nazioni" lucchesi*, cit., p. 398.

[93] S. ADORNI-BRACCESI, *Le "Nazioni lucchesi"*, cit., pp. 383-384.

come già a Ginevra, era ministro di una congregazione italiana riformata della quale sembra che facessero parte anche il vicentino Girolamo Pellizzari e il modenese Lelio Castelvetro, nipote del più noto Lodovico[94]. Nello stesso tempo a Lione svolgeva una intensa attività di predicazione il gesuita Antonio Possevino, con il quale il Balbani polemizzò pubblicamente e contro il quale scrisse la sua prima opera (*Trattato primo delle risposte...*), pubblicata a Ginevra nel 1564. Un testo che ci interessa soprattutto come documento sul "nicodemismo", problema che da anni impegnava le energie di riformatori come Calvino e Vermigli[95]. Nel 1566 uscì a Ginevra una traduzione, generalmente attribuita al Balbani, del *Catechismo* di Calvino (*Il Catechismo di messer Giovanni Calvino)* ; il suo nome compare in calce all'epistola introduttiva *A' fedeli della Italia.* Questo testo corrisponde a una traduzione anonima, già edita a Ginevra nel 1560, che non possiamo però con certezza attribuire al ministro protestante di origine lucchese[96]. Nell'importantissimo scritto esaminato da Carlo Ginzburg e Antonio Rotondò, Balbani muove dalla constatazione del fallimento della Riforma in Italia per esortare i fedeli alla speranza: i disegni di Dio sono imperscrutabili, come dimostra la recente conversione di Anversa e del Brabante alla vera fede. Persuaso della vittoria finale della Riforma anche in Italia, egli insiste che vi vengano organizzate chiese, la cui assenza, come si afferma anche nel *Del fuggir le superstizioni*, aveva determinato le precedenti sconfitte del rinnovamento religioso. In Italia era quindi necessario fare allora ciò che già avevano fatto gli apostoli e i primi fedeli, ritirarsi cioè nelle case private e, di nascosto e di notte, amministare la Parola e i Sacramenti[97]. Egli pensava – come ha messo in evidenza Antonio Rotondò – «a vere e proprie chiese nel senso definito dal Butzer e divenuto classico nel mondo protestante (comunità che ricevono

[94] C. GINZBURG, *Niccolò (Nicolao) Balbani*, cit., p. 337; T. SANDONNINI, *Lodovico Castelvetro e la sua famiglia*, Bologna, Zanichelli, 1882, p. 262.

[95] *Trattato primo delle risposte fatte ad un libretto di Messer Antonio Possevino della Messa. Nel quale con le parole di Dio si mostra che il sacrificio della Messa è una inventione degli huomini et una orrenda idolatria*, [Ginevra], appresso Olivero Fordrino, 1564. Vedi C. GINZBURG, *Niccolò (Nicolao) Balbani*, cit., pp. 337-338.

[96] *Il Catechismo di messer Giovanni Calvino con una brieve dichiaratione et allegatione delle autorità della Santa Scrittura, e con un brieve sommario di quella dottrina che si crede sotto il Papato,* [Ginevra], Della stampa di Giovanni Battista Pinerolio, 1566. L'epistola introduttiva *A' fedeli della Italia, salute nel Signore*, datata Ginevra 1 agosto 1566 è *ibidem*, alle pp. A iir- B vir. L'esemplare consultato si trova a Ginevra, BPU, segn. Rés. Bd 218. Questa traduzione corrisponde sostanzialmente a *Il Catechismo, cioè formulario per instruire et ammaestrare i fanciulli ne la vera et pura dottrina Christiana, fatto a modo di Dialogo, dove il Ministro domanda e il Fanciullo risponde*, [Ginevra], De l'estampa di Giovanni Battista Pinerolio, 1560. Vedi C. GINZBURG, *Niccolò (Nicolao) Balbani*, cit., p. 338. Sull'editore italiano Giovanni Battista Pinerolio, vero e proprio collaboratore di Calvino nella propaganda religiosa destinata all'Italia, vedi E. BALMAS, *Un libraire italien éditeur de Calvin* in *Genève et l'Italie. Etudes publiées à l'occasion du 50e anniversaire de la Société genevoise d'études italiennes* par L. Monnier, Genève, Paris, Droz, 1969, pp. 79-112.

[97] C. GINZBURG, *Niccolò (Nicolao) Balbani*, cit., pp. 338-339; A. ROTONDÒ, *Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento. La pratica nicodemitica*, «Rivista storica italiana», LXXIX, 1967, pp. 991-1030, in particolare, pp. 1027-1028.

la loro ispirazione da Dio per mezzo della parola e dei sacramenti)»[98]. Nicolao Balbani, per i numerosi contatti mantenuti con la famiglia di origine anche in esilio, conosceva senz'altro bene l'esperienza della «Ecclesia Lucensis», la quale, dopo le persecuzioni degli anni 1555-1556, aveva ripreso regolarmente le proprie adunanze sotto la guida, come sembra, di suo fratello Turco. Questi, nello stesso 1564, aveva raggiunto a Lione l'influente Nicolao, forse per concertare con lui un'azione comune all'interno della cospicua comunità italiana ivi residente[99].

Nicolao Balbani non ignorava però, riprendendo un tema messo in evidenza dal Rustici, che tali congregazioni venivano considerate dalle autorità politiche come un principio di ribellione e auspicava quindi che potessero agire allo scoperto. Una condizione che allora egli vedeva irrealizzabile – come sottolinea il Ginzburg – in Italia a causa della "rabbia" dei nemici di Dio[100]. Perciò il ministro della Chiesa Italiana di Ginevra si faceva promotore di una diversa linea di azione, utopistica forse, ma tale da rivelare una precisa consapevolezza dei limiti politici del movimento filo-riformato in Italia. Al pari del Rustici, egli affermava che una predicazione che si fosse svolta alla luce del sole non solo non avrebbe costituito un fatto eversivo, ma, viceversa, poteva costituire un fattore di coesione sociale e politica. Un appoggio accordato dai principi alle comunità riformate poteva quindi riuscire reciprocamente vantaggioso, purchè i primi riuscissero a sottrarsi alla soggezione al papato. Balbani intendeva eliminare il sospetto che la libertà di coscienza, che i riformatori chiedevano e che egli vedeva trionfare quasi dovunque in Europa, si rivelasse un elemento di disordine, dando a dottrine eversive e radicali la possibilità di manifestarsi[101].

Circa dieci anni dopo, nel 1573, un altro lucchese convertito alla Riforma, ovvero il capitano Nicolao Franciotti, si sarebbe espresso in termini analoghi nel corso di un'appassionata orazione pronunciata alla presenza del re di Francia, Carlo IX. In tale circostanza egli parlava in favore di alcuni esuli francesi, i quali,

---

[98] A. ROTONDÒ, *Atteggiamenti della vita morale*, cit., pp. 1027-1028.

[99] S. ADORNI-BRACCESI, *Le "Nazioni" lucchesi*, cit., pp. 384-385. Molti anni più tardi, nel giugno 1576 il lanaiolo Antonio Balucchi affermava, in presenza dell'inquisitore di Pisa, che Giovanni di Francesco Balbani, cugino di Turco, era stato visto celebrare a Lucca «la cena calviniana» nell'ambito della principale delle conventicole filo-riformate, denominate «reliquie di Pietro Martire e don Celso». Il testimone era inoltre a conoscenza che tre figli di Giovanni risiedevano abitualmente a Ginevra e che un altro vi aveva abitato per quattro anni. Supponeva peraltro che, dietro il pretesto degli affari, i giovani vi andassero prevalentemente per visitare «Nicolao Balbani, lor parente, qual non pure è luterano, ma predicatore». Il testimone si riferiva cioè a Arrigo e Manfredi Balbani, attivi nel commercio a Lione già dai primi anni sessanta e più tardi esuli *religionis causa*, e ai loro fratelli, Bonaccorso e Girolamo, anch'essi sospettati di eresia negli stessi anni (AAPi, *FI*, 1, costituto del filatore Francesco di Iacopo da San Vito *in causa Raffaelli quondam Johannis Antoni de Camaiore*, 18 giugno 1576 cc.n.n.; costituto di Antonio di Andrea Balucchi *in causa Peregrini quondam Josephi Santini*, 25 giugno 1576, cc. n.n; VINCENZO BURLAMACCHI, *Libro di ricordi degnissimi delle nostre famiglie* a cura di S. Adorni Braccesi, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1993, pp. 95-97, 117-118, 120-122).

[100] C. GINZBURG, *Niccolò (Nicolao) Balbani*, cit., p. 339

[101] *Ibidem*, pp. 339-340.

rifugiatisi a Londra dopo gli avvenimenti della notte di san Bartolomeo, mostravano il desiderio di rimpatriare[102].

Ritornando al Balbani, egli asseriva che, per evitare ogni devianza religiosa, era necessario quindi che tutti i seguaci del Vangelo si impegnassero a rispettare una precisa confessione di fede e la migliore gli appariva proprio quella di Calvino, che egli proponeva senz'altro *A' fedeli della Italia*[103].

Conseguentemente forti elementi di suggestione fanno pensare che Nicolao Balbani fosse uno degli autori di un *Supplex libellus* rivolto da un gruppo di lucchesi, esuli a Ginevra, ai principi protestanti riuniti nella dieta imperiale di Augusta del 1566. Gli esuli volevano vedersi riconosciuti i diritti accordati dalla pacificazione di Augusta ai sudditi delle libere città imperiali, fra le quali si doveva annoverare giuridicamente anche Lucca. Pur sostenute davanti all'imperatore Massimiliano II da Wolfango, conte palatino del Reno, da Ulrico, duca di Mecklemburgo, da Cristoforo del Wuerttemberg e persino dall'elettore palatino, Federico III il pio, queste autorevoli proteste non sortirono però alcun effetto[104].

Ricapitolando, fra il 1560 e il 1567, muovendosi fra Ginevra e Lione, gli esuli lucchesi si adoperarono, prevalentemente a proprie spese, in tre direzioni: fornire traduzioni della Scrittura ai fedeli delle locali chiese o congregazioni riformate di lingua italiana, promuovere la conoscenza della Religione riformata fra i «fedeli d'Italia» con i medesimi strumenti e, infine, combattere vigorosamente il "nicodemismo". A questo scopo, oltre ai testi sacri, essi tradussero e dettero alle stampe i testi delle più ortodosse confessioni riformate, quelle cioè di Beza e di Calvino, facendoli precedere da appelli alle autorità politiche d'Italia. Forse – essi congetturavano – repubbliche come Lucca e Venezia potevano mostrarsi più disponibili ad ascoltarli in vista di un'azione di difesa della propria giurisdizione nei confronti della Chiesa romana, che si veniva allora rafforzando con la promulgazione e l'applicazione dei canoni tridentini. Se infatti il mecenatismo filo-riformato lucchese, dopo la vitalità dimostrata negli anni sessanta del Cinquecento, dà, nel prosieguo del secolo, scarsi segni di vita[105], bisogna invece sottolineare che tutta

---

[102] [LA POPELINIÈRE], *L'Histoire de France*, [La Rochelle], De l'Imprimerie par Abraham, 1581, pp. 181v-183r. Vedi S. ADORNI-BRACCESI, *"Una città infetta"*, cit., p. 179 e EAD., *Nicolao (Niccolò) Franciotti*, *DBI*, in corso di stampa.

[103] C. GINZBURG, *Niccolò (Nicolao) Balbani* cit., p. 340.

[104] S. ADORNI-BRACCESI, *Le "Nazioni" lucchesi*, cit., pp. 405-409.

[105] Nel 1576 François Perrot, poeta francese di fede riformata, appassionato cultore della lingua italiana (1530 circa - 1612), dedica tre ottave *Sopra la seconda parte delle Perle di David* (*Perle elette di Francesco Perrotto cavate da quel tesoro infinito di 64 Salmi di David. Divise in tre parti et nove canti*, [Ginevra], appresso Giovanni di Laon, 1576) al lucchese Michele Burlamacchi, che in quell'epoca, dopo essere scampato alla strage di san Bartolomeo, viveva a Muret, possedimento del principe di Condé, a poche leghe da Parigi (E. PICOT, *Les Français italianisants au XVIe siècle*, Paris, Champion, 1906-1907, 2 voll., II, pp. 359-360; A. PASCAL, *La colonia messinese*, cit., «BSSV», 65, 1936, pp. 50-51 e *passim*; VINCENZO BURLAMACCHI, *Libro di ricordi degnissimi*, cit., pp. 167-181 [*Descrittione della vita e morte del signor Michele Burlamacchi*...], in part. pp. 173-174). Inedita rimase invece l'ultima opera del Paschali, la *Moseida*, traduzione in ottava rima e in trentun canti dei primi cinque libri della Bibbia, detti mosaici, della quale nel 1592 aveva pubblicato un'anticipazione col titolo *Universo* dedicandola a Orazio Mi-

l'azione di Giovanni Diodati, teologo e uomo politico ginevrino, propenso però a sottolineare la sua appartenenza alla «nation lucchese», appare agli inizi del XVII secolo confermare decisamente questa ipotesi[106].

SIMONETTA ADORNI-BRACCESI

cheli. Il manoscritto, che si trova presso la Biblioteca Nazionale di Parigi, è forse dedicato a Arrigo Balbani, mercante e gentiluomo largamente stimato a Ginevra, Lione e Parigi. Sicuramente nello stesso periodo il Paschali intratteneva rapporti con Pompeo Diodati, uno dei più ricchi e influenti personaggi del *refuge* italiano di Ginevra, che fra le numerose attività, si dedicava ad un fiorente commercio di Bibbie (A. PASCAL, *La colonia messinese* cit., «BSSV», pp. 21-25 e *passim*; G. MIANI, *Arrigo Balbani*, *DBI*, 1963, V, pp. 317-319; M; TURCHETTI, *Pompeo Diodati*, DBI, XL, 1991, pp. 183-188, in particolare p. 186).

[106] La biografia più completa di Giovanni Diodati rimane ancora quella di E. DE BUDÉ, *Vie de Jean Diodati*, Lausanne, Bridel, 1869. Vedi ancora A. PASCAL, *Da Lucca a Ginevra*, cit., pp. 241-243 e W. A. MCCOMISH, *The Epigones, a study of the genevan Academy at the time of the Synod of Dort, with special reference to Giovanni Diodati*, Allison Park, Pennsilvania, Pickwick publications, 1989.

Zurigo in Tirolo. Anticlericalismo e Riforma nella "guerra contadina" brissinense del 1525-26 [1]

Michael Gaismair ha varcato ormai da molto tempo i confini della storia locale tirolese: la sua posizione di primo piano nel dibattito sulla cosiddetta "guerra contadina" del 1525-26, posizione consacrata fin dal 1933 grazie allo *Standardwerk* di G. Franz, fa di lui un personaggio familiare alla storiografia tedesca della prima età moderna e presso i moltissimi che di questa s'interessano anche al di fuori della Germania. Al convegno d'Innsbruck–Vill, promosso e finanziato in suo onore dal governo regionale tirolese nel 1976, hanno partecipato qualcosa come sessanta storici di ben nove Paesi diversi[2]. Per quanto riguarda invece l'Italia, nonostante l'interesse recentemente manifestato in proposito specie dagli studiosi della Riforma o comunque interessati a problemi di storia religiosa,[3] una siffatta popolarità non può darsi per acquisita; pertanto, pur senza mettere Gaismair accanto al Carneade di manzoniana memoria, non sarà fuori luogo richiamare i tratti fondamentali della sua vicenda.

1. Prendiamo dunque le mosse dal ritratto attento ed equilibrato, buona sintesi di vent'anni di dibattito non sempre sereno, che ne traccia R. Palme[4] nel suo contributo alla *Storia del Tirolo* recentemente uscita. Gaismair nasce attorno al 1490 a Tschöfs (Ceves) presso Sterzing (Vipiteno) figlio, come Lutero, d'una famiglia di contadini e di piccoli imprenditori minerari; frequentata la scuola latina gestita dall'Ordine teutonico a Sterzing trova forse un primo impiego come scrivano presso le miniere di Schwaz. Poco tempo dopo, tuttavia, è al servizio del

---

[1] Anticipiamo qui di seguito, per gentile concessione dell'editore Einaudi, alcune pagine della monografia da noi dedicata ai cosiddetti *Statuti provinciali* attribuiti a Michael Gaismair, il cui titolo è *Gli statuti impossibili. La rivoluzione tirolese del 1525 e il "programma" di Michael Gaismair.*

[2] Cfr. G. FRANZ, *Der deutsche Bauernkrieg*, München–Berlin, R. Oldenbourg, 1933; F. DÖRRER (a cura di), *Die Bauernkriege und Michael Gaismair*, Protokoll des internationalen Symposions vom 15. bis 19. November 1976 in Innsbruck-Vill, Innsbruck, Tiroler Landesarchiv, 1982.

[3] Valgano per tutti i recentissimi esempi di S. CAPONETTO, *La riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino, Claudiana, 1992, pp. 196-197 e, su un piano diverso, di G. SPINI, *Le origini del socialismo. Da Utopia alla bandiera rossa*, Torino, Einaudi, 1992, il cui terzo capitolo (pp. 31-41) è interamente dedicato a *Michael Gaissmayr: un programma per la rivoluzione.*

[4] R. PALME, *Reformation, Bauernempörung und Täufertum in Tirol (1519-1564)*, in J. FONTANA ET AL., *Geschichte des Landes Tirol*, Bd. 2., Bozen-Innsbruck-Wien, Athesia-Tyrolia, 1986, pp. 46-50.

capitano dell'Adige (il luogotenente del Conte tirolese a sud del Brennero), Leonhard von Völs, come segretario e successivamente, agli inizi del 1525, del principe-vescovo di Bressanone, Sebastian Sprenz; ma, pochi giorni dopo lo scoppio della rivolta nel Principato brissinense, gl'insorti lo eleggono loro comandante in capo e gli pongono a fianco un comitato paritetico, composto da dieci cittadini e dieci contadini.

Si ritiene che, in questa fase iniziale, Gaismair avrebbe creduto ancora alla possibilità d'una mediazione da parte del giovane arciduca d'Austria e conte del Tirolo, Ferdinando; comunque, egli rimase nel Castello di Bressanone a mantenere l'ordine, senza partecipare né alla dieta autoconvocata di Merano né a quella successiva di Innsbruck.

Quest'ultima si concluse con un compromesso fra gl'insorti e l'Asburgo che non piacque ai sudditi dei due Principati vescovili di Trento e Bressanone, dei quali avrebbe disatteso le richieste, prima tra tutte quella d'una secolarizzazione dei Principati stessi; Gaismair avrebbe animato la resistenza dei dissenzienti. Chiamato perciò a Innsbruck a metà agosto con un pretesto, e qui subito posto agli arresti, vi rimase, senza processo, per sette settimane, finché non decise di fuggire; tale contegno delle autorità tirolesi nei suoi confronti lo avrebbe spinto su posizioni sempre più radicali.

Attraverso i Grigioni il *leader* contadino avrebbe poi trovato scampo a Zurigo, ove avrebbe conosciuto Ulrico Zwingli, abbracciandone la riforma; stabilitosi quindi a Klosters, nel Prättigau grigionese, vi avrebbe compilato, tra il gennaio e il marzo 1526, degli *Statuti provinciali* (*Landesordnung*) pensati come alternativa rivoluzionaria al compromesso di Innsbruck ed evidentemente influenzati, sotto il profilo religioso, dalla prospettiva zwingliana.

In questo documento si traccerebbe il progetto d'una repubblica di contadini e minatori da cui bandire ogni disuguaglianza cetuale e ogni privilegio. A Bressanone avrebbero dovuto aver sede sia il Reggimento del Paese, elettivo, sia una scuola superiore d'esegesi biblica; il culto delle immagini e la messa sarebbero state abolite, la giustizia esercitata da officiali elettivi e retribuiti dallo Stato. In ambito economico, gli statuti prevedevano che tutte le attività artigianali fossero concentrate a Trento e i rispettivi prodotti fossero venduti a puro prezzo di costo, sotto controllo statale. In ambito minerario Gaismair avrebbe progettato inoltre una totale eliminazione degl'imprenditori forestieri e nobili e affermato il principio secondo cui le ricchezze del sottosuolo dovessero in via di principio appartenere al Paese, che se ne sarebbe servito a beneficio delle proprie finanze. Anche in campo agricolo e rispetto all'assistenza a favore dei poveri, dei vecchi impotenti e degli orfani la *Landesordnung* prevede poi importanti miglioramenti.

A Klosters tuttavia Gaismair non si sarebbe limitato a compilare il suo programma rivoluzionario, ma avrebbe preparato concretamente una nuova rivolta, prendendo contatti con i nemici tradizionali degli Asburgo, la monarchia francese e la Repubblica di Venezia; forte sarebbe stata poi la sua influenza anche sul *Piano per una campagna militare*, scritto da Zwingli presuntivamente in quelle stesse

settimane, e che prevedeva per l'appunto un'incursione in Tirolo.[5] Scoperto però il piano d'un attacco alla città fortificata di Glurns (Glorenza), in Val Venosta, che avrebbe dovuto segnare l'inizio dell'insurrezione, Gaismair fu costretto a cambiare i propri piani e si recò nel Principato vescovile di Salisburgo, ove fu eletto comandante dei partecipanti alla seconda rivolta contadina salisburghese.

Fattasi insostenibile la situazione il *leader* tirolese, pur imbattuto sul campo e autore anzi d'alcune brillanti imprese militari, riuscì a raggiungere assieme a duemila dei suoi soldati la Pusteria, con una leggendaria ritirata attraverso gli Alti Tauri, e di qui a riparare presso Agordo ove la Serenissima, allora impegnata nella guerra della Lega di Cognac, fu ben lieta di accoglierlo fra le sue truppe.

Gaismair fu impiegato con successo nelle operazioni belliche della Repubblica, dalla quale ricevette poi, come riconoscimento, una congrua pensione che gli consentì di vivere da gentiluomo a Padova, nel cui territorio aveva acquistato dei beni; inascoltate rimasero invece le sue ripetute richieste d'una piccola truppa con cui penetrare in Tirolo per riaccendervi l'insurrezione. All'alba del 15 aprile 1532, infine, Michael Gaismair veniva ucciso da due fanti sbandati, attratti dalla taglia che già molti anni prima Ferdinando aveva posto sul suo capo.

2. Già da questo scarno resoconto è facile capire le ragioni del fascino crescente che Gaismair ha esercitato su così larga e qualificata parte della storiografia europea: in lui paiono coniugarsi miracolosamente il rivoluzionario e il democratico, il teorico geniale e l'altrettanto geniale *leader* politico e militare, il profondo conoscitore dei problemi concreti del suo Paese e lo sconvolgente anticipatore del socialismo scientifico contemporaneo; nel suo progetto sembrano fondersi mirabilmente tensione utopica e robusto senso della realtà.

In effetti una considerazione più spassionata e attenta non fatica a trovare forti elementi di dubbio riguardo sia alla natura statutaria del testo in esame sia al collegamento che n'è stato fatto con la figura di Gaismair. Il documento, ad esempio, prevede in due diversi punti la necessità di "stabilire una legge interamente cristiana, che sia fondata in ogni cosa solo sul santo Verbo eterno di Dio", ovvero di avere "un'unica legge in tutto il paese" - ed è ben strano che dei pretesi statuti provinciali prescrivano di compilare degli... statuti provinciali; contiene elementi la cui presenza è difficile da giustificare – come l'accenno estravagante alle saline di Hall; ogni possibile lettura d'esso come un testo organico urta contro un groviglio inestricabile di assurdità e contraddizioni, come risulta particolarmente chiaro da un esame delle fonti pubbliche d'entrata in esso previste, del tutto fuori misura sia per entità che per numero – si parla di ben undici cespiti, fra i quali compaiono tutti i censi e tutte le decime dell'intero Paese; anche sotto il profilo linguistico insorgono difficoltà, poiché l'appendice dedicata all'industria estrattiva appare riflettere un livello culturale assai più basso di quello sotteso dal restante testo. Sussiste insomma il fondato sospetto che la cosiddetta *Landesordnung* rappresenti in realtà

[5] Per il testo zwingliano, chiamato *Plan zu einem Feldzug* dall'editore e definito invece *radtschlag* (consiglio) nel manoscritto stesso, cfr. le *Huldreich Zwingli sämtliche Werke*, Bd. III, Leipzig, 1914, pp. 551-583.

un elaborato composito, messo insieme per esigenze processuali, o forse controversistiche, in base a fonti d'informazione diverse, com'è ad esempio documentatamente il caso del progetto costituzionale attribuito a Balthasar Hubmaier da Johannes Fabri nel suo libello *Ragione per cui il dottor Balthasar Hubmaier, caporione e primo iniziatore degli anabattisti, è stato arso a Vienna il decimo giorno di marzo dell'anno 1528*[6]. In effetti, un elemento di congruenza può esser riscontrato nella cosiddetta *Landesordnung*, ma si tratta d'un vincolo del tutto estrinseco, dell'impressione cioè che qualcuno si sia dato la pena di collezionare in quella sede tutte le misure più aborrite dai ceti dominanti tirolesi del tempo.

I sospetti suscitati dall'analisi dei contenuti trovano poi conferma quando si prenda in esame la tradizione del documento. Esso ci è pervenuto infatti attraverso tre testimoni ritenuti coevi ai fatti del 1525-26 e conservati il primo nello Haus-, Hof- una Staatsarchiv di Vienna, il secondo nell'Archivio diocesano di Bressanone e il terzo presso l'Archivio di stato di Bolzano – a partire dall'ultimo conflitto mondiale, peraltro, questa copia (fortunatamente edita in precedenza) non è più reperibile. Ora, una ricostruzione delle vicende archivistiche di questi tre esemplari porta a concludere che la loro dispersione in altrettante sedi non ha nulla a che vedere con le circostanze della loro compilazione: siamo in effetti di fronte a copie tutte originariamente conservate nell'archivio principesco-vescovile di Bressanone. L'analisi filigranologica, quella paleografica e la critica testuale consentono poi di dimostrare che solo il testimone oggi a Vienna può considerarsi coevo ai fatti della rivoluzione contadina, mentre gli altri due rappresentano copie malfatte d'esso, eseguite al cadere del Cinquecento. L'esemplare viennese è però adespota: solo quelli di Bolzano e Bressanone attribuiscono il testo a Gaismair; sussiste dunque il fondato sospetto che il collegamento fra la cosiddetta *Landesordnung* e il *leader* tirolese sia stato fatto, quasi settant'anni dopo la sua morte, da un anonimo copista della cancelleria principesco-vescovile sulla base non di riscontri fattuali, ma solo d'un mito negativo, che già da tempo aveva trasformato Gaismair in un vero e proprio antisimbolo del Tirolo asburgico e controriformista[7].

Richiamare questi elementi era necessario in via preliminare: quanto però interessa in questa sede è il problema religioso. In proposito, tutta la tradizione storiografica ha considerato fino ad oggi un'assoluta certezza che Gaismair, forse fin dai tempi della rivoluzione brissinense, di certo dopo i suoi presunti colloqui con Zwingli, avesse abbracciato posizioni di tipo riformato; questa convinzione riposa

[6] *Ursach warumb der Widerteuffer Patron und ersten anfenger doctor Balthasar Hubmayr zu Wien auf den zehendten tag martii, anno 1528, verbrennet sey*, il testo del *pamphlet* può esser letto in G. FRANZ (a cura di), *Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, pp. 231-234, il quale peraltro riporta in modo erroneo il titolo, leggendo *anhenger* e *martini* in luogo di *anfenger* e *martii*. Ho compiuto un'analisi testuale completa dei presunti statuti gaismairiani già nel saggio *I sette sigilli della «Landesordnung». Un programma rivoluzionario del primo Cinquecento fra equivoci e mito*, in "Annali dell'Istituto storico italo–germanico in Trento",XII (1986), Bologna, il Mulino, 1987, pp. 9-86.

[7] I problemi suscitati dalla tradizione del documento sono stati da me fatti oggetto d'un secondo saggio, *I sette sigili della «Landesordnung». 2. Per una restituzione del testo*, "Annali dell'Istituto storico italo–germanico in Trento" XIV (1988), Bologna, il Mulino, 1989, pp. 87-239.

interamente, d'altra parte, sull'*a priori* che il testo noto come *Landesordnung* rispecchi il pensiero del *leader* tirolese e risalga al gennaio-marzo 1526. Dobbiamo ora però prescindere da questo nesso e chiederci se sia poi così vero che i dati risultanti dalle notizie biografiche di cui disponiamo su Gaismair e quelli ch'emergono dalla lettura del testo diano luogo a immagini coincidenti.

3. Determinare la posizione religiosa di Gaismair ha rappresentato la preoccupazione predominante di alcuni tra i suoi maggiori storici, come A. Stella e, soprattutto, W. Klaassen[8]. In realtà, quello che sappiamo in merito è molto poco; la prima informazione esplicita e significativa è un rapporto anonimo sulla vita da lui condotta a Padova, inviato a Innsbruck da una spia, pubblicato da Bucholtz e che, in base al cenno ivi fatto a un colloquio di Gaismair con il doge Andrea Gritti, può esser fatto risalire al marzo 1527:

> Ha ordinato che tutti li sui de casa e de la possessione, cussì la fameglia come li villani laboranti, che mangeno vener e sabatho e per tutta la setimana e vigilia del carne. Fa predicare e leze in casa sua cosa di Luttero e veneno assai tuteschi ... [9]

Nell'agosto del 1530 si levarono poi, entro gli organismi governativi veneziani, voci che chiedevano di privare Gaismair della rendita annua di cui godeva da parte della Repubblica; uno dei Savi alla Terraferma propose addirittura di farlo processare dall'Inquisizione, altri ancora dissero ch'egli intendeva irretire Venezia negli errori luterani; il Nostro avrebbe fatto venire a Padova uno scritto luterano dicendo ch'era magnifico e che voleva farlo tradurre in italiano per farne omaggio alla Signoria. Anche in questo caso, tuttavia, è da dubitare che davvero religiose fossero le motivazioni reali sottese a simili interventi: la corrente filoimperiale del patriziato veneziano tentava piuttosto, in tal modo, di trarre tutte le conseguenze dalla pace conclusa fra Carlo V e la Repubblica pochi mesi prima.

La proposta di sopprimere la rendita fu bocciata; tuttavia il 5 agosto la Signoria scrisse al podestà di Padova, Priamo da Lezze, ordinandogli d'iniziare una discreta indagine sui viaggi religiosi di Gaismair in Svizzera, di convincerlo a tradurre il libro di cui aveva parlato, di leggerlo e riferirne; non risulta peraltro che tale disposizione abbia avuto un qualche seguito[10]. Alla sua morte poi, com'è noto, la vedova dovette rivolgere una supplica al Senato perché il clero patavino si rifiu-

---

[8] Cfr. A. STELLA, *La rivoluzione contadina del 1525 e l'utopia di Michael Gaismayr*, Padova, Liviana, 1975; W. KLAASSEN, *Michael Gaismair Revolutionary and Reformer*, Leiden, E.J. Brill, 1978.

[9] F. B. VON BUCHOLTZ, *Geschichte der Regierung Ferdinand des Ersten. Aus gedruckten und ungedruckten Quellen*, Urkunden-Band, Wien, Bei C. Schaumburg und Compagnie, 1838, p. 650.

[10] J. MACEK, *Der Tiroler Bauernkrieg und Michael Gaismair* [tr. de *Tyrolská selská válka a Michail Gaismair*, Praha 1960], Deutsche Ausgabe besorgt von R. F. Schmiedt, Berlin (Ost), Veb Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1965, pp. 480-81 – la datazione dell'episodio al 1531 è dovuta a un mero errore di stampa; W. KLAASSEN, *Michael Gaismair*, cit., pp. 69 e n. 347, 116-17.

tava di seppellirlo in terreno consacrato in quanto eretico – una preghiera che, secondo l'ambasciatore mantovano Benedetto Agnello, sarebbe rimasta senza esito:

> Un certo Gasparo Michele, lutherano, il quale haveva taglia decemillia fiorini di Reno dal Re de' Rhomani per haver suscitati nelle sue terre gran tumulti e seditioni, con morte e struggimento d'infiniti homini per mano de' villani, novamente è stato morto in Padova da alcuni Napolitani e gli suoi non hanno potuto ottenire da questi Signori che sii sepulto in logo sagro, benché havesse provisione honorevole da questa Signoria, per haverla servita a Cremona e in tutto il tempo della guerra passata, con due mille lancechnechi luterani[11].

Nonostante gli sforzi di Magdalena Gaismair per sostenere il contrario di fronte alle autorità veneziane, è ben probabile che, a quella data, la generica taccia di luterano che comunemente correva, come s'è visto, a proposito del marito, qualche solido fondamento lo avesse. Non disponiamo però, neppure per questi anni, d'altro che di voci: non è noto, alla data odierna, alcun documento in cui ci sia dato sorprendere il Nostro in atteggiamenti o discorsi che manifestino una sua adesione alle idee della Riforma svizzera o di quella tedesca.

Tale non è infatti quello che riferisce l'incontro svoltosi fra alcuni contadini grigionesi e due misteriosi forestieri la notte del 14 maggio 1528 in un'osteria di Sant Niclaus, presso Davos, e riferito nella lettera d'un fautore locale degli Asburgo, Steffan Bely, al vogto di Guttenberg, Balthasar von Ramschwag; i due viaggiatori erano giunti di notte in casa d'un contadino

> e avevano i cavalli stanchi ed erano vestiti all'italiana e il contadino ha fatto portar loro del vino a casa d'un altro contadino di nome Andrea, dove hanno bevuto fin oltre la mezzanotte, pagando anche per i compagni che sedevano presso di loro. Allora i contadini hanno chiesto da dove venivano o dove volessero andare; loro han risposto ch'erano al servizio di Venezia e dovevano andare in fretta a Baden, in Aargau, a una dieta confederale, che i Veneziani avrebbero voluto volentieri reclutare subito dei fanti ... Poi un contadino ha domandato: «*Dov'è ora Gaismair?*» Allora uno ha accennato all'altro come se fosse lui e l'altro ha detto: «*Sì, io non mi nascondo dove mi si conosce o ci s'informa su di me, perché io non sono né un ladro né un assassino e sono un uomo pio, onesto e onorevole e posso non rinnegare il mio nome perché, a causa del Vangelo, devo star lontano dalla mia patria*». Allora i contadini non hanno creduto altro che quell'uomo fosse Gaismair[12].

Questo suggestivo quadretto è stato inteso da alcuni come prova d'una sicura proclamazione di fede evangelica da parte del *leader* tirolese. La lettera però continua, e su tutt'altro tono:

[11] Archivio di Stato Mantova, Archivio Gonzaga, E.XLV.3, b. 1466, f, 134^{v}, 1532 apr. 22, Venezia. Il memoriale di Magdalena Gaismair, riproposto di recente da J. BÜCKING, *Michael Gaismair: Reformer – Sozialrebell – Revolutionär. Seine Rolle im Tiroler Bauernkrieg (1525-32)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978, pp. 166-167, è allegato in copia semplice ai diarii di Marin Sanudo, in Biblioteca Nazionale Marciana Venezia, *Manoscritti italiani VII* 284 (9271), ff. 24-25 (cfr. MARINO SANUTO, *I diarii*, vol. 56, Venezia, 1901, coll. 67-68).

[12] Tiroler Landesarchiv Innsbruck, Hofregistratur A IV 30 106, f. 162^{r}.

> Della faccenda io non sono venuto a sapere quasi nulla e la domenica successiva, quando il comune s'è riunito nella chiesa parrocchiale, allora ho sentito dire che Gaismair era stato giovedì di notte a Sant Nicolaus, in casa d'un contadino: allora sono andato subito da quel contadino e l'ho interrogato espressamente su tutta la faccenda e lui mi ha detto come sta scritto sopra, ecc. Allora ho inviato subito un messo segreto verso il Prättigau a chieder di loro e sono anche stato di persona da un buon amico e ho appreso con la mia ricognizione che quello che si è spacciato per Gaismair dev'essere il suo luogotenente e non sono ancor riuscito a sapere come si chiami di nome ed è un uomo alto, guardingo, un lanzo. L'altro ho appreso ch'è un pretino di Zurigo, molto esperto, e si chiama Holtz Hällemlin e hanno cavalcato fino a Fideris, dove hanno eseguito il loro traffico e pratica …

Il misterioso personaggio non era, dunque, Gaismair e la sua solenne proclamazione di fedeltà all'Evangelo doveva essere pensata piuttosto, dato il contesto religioso grigionese, come una *captatio benevolentiæ*.

Per quanto riguarda poi i primi anni dell'attività di Gaismair che ci sono noti, dalla rivolta brissinense fino ai primi mesi del 1527, lo stato delle fonti non è migliore. Le notizie sulla chiamata a Bressanone, da parte sua, di predicatori radicali, nel giugno-luglio 1525, non ci dicono nulla delle sue proprie convinzioni; degli autografi del Nostro che possediamo, il primo è addirittura indirizzato allo Sprenz, mentre i due memoriali dell'ottobre 1525 sono improntati, sì, a un acceso anticlericalismo, ma non lasciano trapelare alcuna inclinazione riformata — quello del 9-15 ottobre è tutto drizzato contro i principali detentori *in loco* del potere temporale ecclesiastico (gli "empi, avidi preti") e soprattutto contro l'influente dr. Gregor Angerer, canonico del Duomo di Bressanone e allora ambasciatore di Ferdinando presso Venezia; il secondo scritto, del 25 ottobre, è diretto anche formalmente contro il preposito dell'abbazia di Neustift (Novacella), Augustin I Posch[13].

Lo stesso giudice e amministratore di Neustift Georg Kirchmair, cronista della rivoluzione contadina e acerrimo nemico di Gaismair, del resto, al pari del più tardo cronista clesiano Giano Pirro Pincio, non levò mai accuse d'eresia contro il proprio antagonista. I colloqui con Zwingli nei primi mesi d'esilio non risultano documentati in alcun modo. La dichiarazione testimoniata da una lettera del vicario di Glurns (Glorenza) Jacob Trapp, al Consilio aulico, del 9 dicembre 1525, non è necessariamente provvista di valenze religiose: appena al sicuro in Engadina Gasmair avrebbe detto fra l'altro ai suoi compagni di viaggio:

> Avrei messo al lavoro degli armaioli e avrei voluto tirar giù tutte le campane e farne fondere pezzi d'artiglieria e poi avrei voluto suonargliele al Principe e alla nobiltà[14].

---

[13] Vedi in merito il mio lavoro *Michael Gaismair – Tutti gli scritti autografi*, «Geschichte und Region/Storia e regione», III (1994), pp 161-187.

[14] Tiroler Landesarchiv Innsbruck, Hofregistratur A IV 30 106, ff. 240^{rv}. Appropriarsi di risorse della Chiesa per finanziare imprese belliche era allora pratica comune dei più ortodossi fra i Principi, a partire dallo stesso Ferdinando, per ordine del quale, ad esempio, proprio nell'autunno 1525, per completare la repressione degli ultimi focolai di rivolta a sud del Brennero, "i monasteri e le chiese e anche la nobiltà dovettero raccogliere, far inventariare e consegnare i loro preziosi d'argento, i calici e gli ostensori e ogni cosa. Ah, che grande spesa si ebbe allora nel Paese!" (cfr. Stiftsarchiv Neustift, Cod. Nr. 35, f. 44^{r}, ovvero TH. G. VON KARAJAN (a cura di), *Georg Kirchmair's Denkwürdigkeiten MDXIX bis MDLIII*, in «Fontes rerum austriacarum –

Anche il colloquio avuto da Gaismair il 24 gennaio 1526 a Klosters con Kristl Müllner, probabilmente un doppiogiochista (pure riferito da Trapp), si drizza contro nobiltà, città e quelle fra le giudicature che avevano prestato denari per finanziare la repressione della rivolta, ma non nomina neppure la religione né il clero[15].

Neppure il processo contro il fratello di Michael, Hans, per una presunta congiura che, nella Pasqua 1526, avrebbe dovuto scatenare un'insurrezione all'interno della Contea in appoggio ai tentativi d'invasione del Nostro dall'esterno, porta elementi risolutivi in tal senso; gli unici spunti che potrebbero far pensare a un orientamento religioso di questa – il fatto che in una lettera Michael salutasse il fratello *in Cristo* e tre dichiarazioni di faida da lui inviate in Tirolo, ove tra l'altro si sarebbe dichiarata la faida appunto contro i borghesi ostili *al Verbo di Cristo* – figurano nella confessione finale, estorta sotto tortura, e non nella prima, resa spontaneamente dal condannato; per il resto, anche in questa circostanza rimaniamo all'anticlericalismo[16].

La dichiarazione di voler "difendere e sostenere il Vangelo" attribuita a Gaismair il 5 giugno 1526 da Adelhaid Gaisserin, moglie d'un fuoruscito svevo rifugiatosi in Appenzell, si può facilmente spiegare considerando l'uditorio cui era rivolta, quello degli esuli dall'Allgäu per motivi politico-religiosi che il Nostro cercava allora di reclutare[17]. Scarse e del tutto aspecifiche sono anche le notizie relative alla campagna salisburghese; il 20 giugno 1526 un mercante di passaggio da Venzone

Österreichische Geschichts-Quellen», hg. von der historischen Commission der K. Akademie der Wissenschaften in Wien, Erste Abtheilung: scriptores, I Bd., Wien 1855, p. 475).

[15] "Gaismair ha anche detto a lui, Kristl, d'avere un'intesa anche con i Veneziani, perché la guerra con loro inizierà prima che l'Imperatore torni dalla Spagna. Allora lui, Gaismair, intende penetrare nel Paese per di qua, o per la Val di Non, assieme ai fuorusciti di questo Paese e, oltre e ciò, con molti buoni compagni. Dopo di che non avrà più bisogno di nulla … e farà pagare il fio alla nobiltà, alle città e ad alcune giudicature, che hanno prestato il denaro per arruolare i soldati… " (Tiroler Landesarchiv Innsbruck, Hofregistratur A IV 30 106, f. 232^{v}, ovvero F. B. VON BUCHOLTZ, *Geschichte der Regierung Ferdinand des Ersten,* Urkunden-Band, cit., pp. 655-656).

[16] J. E. JÖRG, *Deutschland in der Revolutions-Periode von 1522 bis 1526*, aus den diplomatischen Correspondenzen und Original-Akten Bayrischer Archive dargestellt …, Freiburg i. Br., Herder'sche Verlagshandlung, 1851, pp. 637-639. Lo studio dell'anticlericalismo protomoderno (o meglio, delle molte e variegate correnti sussumibili sotto questo termine) e la valorizzazione d'esso come insieme di movimenti provvisti d'una propria autonomia e capaci di promuovere trasformazione sociale è al centro dell'imponente lavoro, edito da P. A. DYKEMA & H. A. OBERMAN, *Anticlericalism in late medieval and early modern Europe*, Leiden – New York – Köln, E.J. Brill, 1993. Questa stessa categoria, intesa come prioritariamente rivolta contro il potere temporale della Chiesa, è indicata in modo molto circostanziato da P. BLICKLE, nella sua recente rassegna comparativa degli studi sulla "guerra contadina" in ambiente alpino, come denominatore comune dei moti in Tirolo, Salisburgo e Grigioni, i quali rappresentano circa un terzo del raggio territoriale complessivo della grande rivolta tedesca del 1525 (P. BLICKLE, *Alpenländern*, in H. BUSZELLO – P. BLICKLE – R. ENDRES (a cura di), *Der deutsche Bauernkrieg*, 2. durchges. und ergänzte Aufl., Paderborn, Schöningh, 1991, pp. 191 sgg.).

[17] F. L. BAUMANN (a cura di), *Akten zur Geschichte des deutschen Bauernkrieges aus Oberschwaben*, Freiburg i. Br., Herder'sche Verlagshandlung, 1877, p. 405.

dice che nel campo de' rustici è uno qual fa profession de heremita e ha dato a pontieri per insegna una croce de legno e ha prophetizato haver a seguir un grande conflitto tra nobili e villani; *tamem* [sic] che i villani debono restar vitoriosi[18].

Nel corso, poi, dell'invasione in Val Pusteria, attuata dalle truppe di Gaismair in fuga, sappiamo che i ribelli

non fanno niente a nessuno, pagano bene, ma saccheggiano gli esponenti della nobiltà e i preti. Così fanno in modo che nessuno gli si metta volentieri contro[19].

Decisiva potrebbe essere in proposito, qualora si riuscisse a riscontrarla sull'originale, la testimonianza riportata da Bücking, secondo cui gli uomini che avevano deciso di seguire Gaismair in territorio veneziano avrebbero giurato "per Dio e per i santi", prima d'entrare in Val Badia, "di stare uniti, di mettere in comune vita e beni, di saccheggiare e strangolare i preti e i nobili". Questo solenne giuramento in nome dei santi sarebbe infatti sufficiente a escludere che i lanzi del Nostro fossero riuniti all'insegna d'un'ideologia riformata[20].

Nel suo intervento presso il Doge il 19 luglio 1526 Gregor Angerer, ambasciatore di Ferdinando, nonché acerrimo nemico personale di Gaismair, descrisse certo i fuggiaschi con il termine generico di *luterani*;

... esso Orator parlò modestamente da parte di la Liga di Suevia, stata sempre nostra amicissima, che questi villani (dicendo gran mal de lhoro, lutheriani nemigi di Dio) non siano receptati sul nostro Dominio ... Il Serenissimo li usò *verba pro verbis*, dicendo cadauno poteva venir per i lochi nostri, hessendo christiano, e *tamen* havemo scritto i se levi e vadino via ...

Quattro giorni dopo invece il Consiglio aulico d'Innsbruck progettava, sempre per impedire che i ribelli fossero arruolati dalla Lega di Cognac, di scrivere al Papa sottolineando, ancora e sempre, solo l'anticlericalismo del Nostro

Gaismair l'anno scorso, nella sua *Landesordnung*, si è prefisso e ha stabilito come maggiore e principale articolo che il clero dev'essere abolito e i beni d'esso confiscati a beneficio comune; e l'anno scorso, in esecuzione dei medesimi articoli, ha saccheggiato selvaggiamente, assieme al suo seguito di plebei, le chiese e i preti; lo stesso ha fatto an-

---

[18] Biblioteca Nazionale Marciana Venezia, *Manoscritti it. VII*, 269 (9256), f. 451, ovvero MARINO SANUTO, *I diarii*, vol. 41, Venezia, 1894, col. 671; cfr. anche J. MACEK, *Der Tiroler Bauernkrieg*, cit., p. 415. Il termine *pontieri*, o *ponteri*, con cui Sanudo indica spesso i contadini salisburghesi insorti, suscita qualche difficoltà; considerato che altrove il cronista indica i ribelli come "quelli del *punt*", ritengo probabile che la parola rappresenti un calco del tedesco *Bund* (lega) e significhi quindi *i confederati*, o, anche, *i congiurati*..

[19] W. VOGT, *Die Correspondenz des schwäbischen Bundeshauptmanns Ulrich Artzt von Augsburg a. d. J. 1524, 1525 und 1526. Ein Beitrag zur Geschichte des Bauernkrieges in Schwaben und des schwäbischen Bundes*, IV Abtheilung, «Zeitschrift des historischen Vereins für Schwaben und Neuburg» 10. Jahrgang, Augsburg 1883, p. 209 (doc. n. 829).

[20] J. BÜCKING, *Michael Gaismair*, cit., pp. 83 n. 73 e 103. La collocazione fornita dall'autore per questo documento – Tiroler Landesarchiv Innsbruck, Hofregistratur A IV 30 106, f. 47 – non corrisponde.

che recentemente a Salisburgo e, quando n'è stato scacciato dalla Lega sveva, lo ha continuato a fare anche nella sua fuga attraverso questo Paese ...[21]

Quanto alle opposizioni sollevate da Guicciardini contro il reclutamento di lanzi fuggiaschi con il motivo che fossero *luterani*, sappiamo dal suo carteggio che non qui stava la principale ragione della sua ostilità – il Papa stesso, del resto, non avrà nulla da eccepire circa l'inserimento entro le truppe della Lega del primo e più grosso contingente di fuggitivi – ma nel dubbio ch'essi, in quanto tedeschi e quindi sudditi dell'Imperatore, pur di rientrare in grazia del loro Principe potessero trasformarsi in una micidiale quinta colonna:

> ... quando questi lanzichenech fussino buona gente, a me piaceriano, *dummodo* ci potessimo fidare, perché potremo scaricharci di altretanti Italiani; ma che questo articulo del fidarsene io non lo intendo bene, né me ne saprei risolvere, per havere praticha delli humori di quella natione. Et tanto più che, essendo costoro subditi dello Imperatore et fuggiti per paura, saria forse da temere che, per acconciare le cose loro, non ce la calassino ... Dubito non siano cose pericolose ...[22]

Non intendiamo con questo affermare che i fuorusciti al seguito di Gaismair rappresentassero una truppa regolare e tradizionale o che fossero tutti elementi rispettosi dell'ortodossia romana; indubbiamente vi saranno state, fra loro, molteplici posizioni religiose; quanto intendiamo sostenere è invece che Gaismair, per quanto ci consentono di affermare le fonti, non aveva maturato ancora, a quella data, posizioni precise in merito, né aveva tentato d'introdurne fra i propri seguaci.

4. I rapporti amichevoli che si ritiene essere esistiti fin dall'autunno 1525 fra il *leader* tirolese e il Maestro di Zurigo hanno ovviamente generato il problema di possibili influenze reciproche, soprattutto da parte del secondo; d'altronde, non è stato difficile rintracciare nel testo della cosiddetta *Landesordnung* riscontri precisi in tal senso. Tra questi, il più vistoso è senza dubbio quello che prevede l'abolizione della messa e delle immagini:

> Sesto, devono essere abolite tutte le immagini, i tabernacoli, le cappelle che non sono chiese parrocchiali e la messa in tutto il paese, perché questo è piuttosto un abominio davanti a Dio ed è del tutto anticristiano.[23]

---

[21] Biblioteca Nazionale Marciana Venezia, *Manoscritti italiani VII*, 270 (9257), f. 102^v (ovvero MARINO SANUTO, *I Diarii*, vol. 42, Venezia, 1894, col. 161); Tiroler Landesarchiv Innsbruck, *An die fürstliche Durchlaucht*. Liber secundus (1525-26), ff. 317^v-318^r. È difficile dire cosa intendesse il Consiglio aulico con questa presunta *Landesordnung* del maggio 1525, che non risulta da alcun'altra fonte e (in ogni caso) non può aver nulla a che vedere, per ragioni cronologiche e di contenuto, con il documento di cui si sta trattando nel presente saggio; appare probabile che si volesse qui ascrivere tendenziosamente a Gaismair uno dei tanti cataloghi rivendicativi formulati durante la rivolta, nel quadro d'un'interpretazione della rivolta stessa che il *leader* contadino, negli scritti autografi di cui sopra si è detto, respinse sempre con la massima energia.

[22] F. Guicciardini a G. Matteo Giberti, 1526 luglio 18, in P. G. RICCI (ed.), *Carteggi di Francesco Guicciardini*, vol. IX, Roma, Istit. storico italiano per l'età mod. e cont., 1959, p. 18.

[23] Cfr. il mio *I sette sigilli della «Landesordnung». 2*, cit., pp. 216-217.

Eppure è mia opinione che il carattere zwingliano della *Landesordnung* sia stato in parte sottovalutato (nella misura in cui i singoli elementi dai quali esso risulta non si sono né connessi gli uni agli altri, né intesi nelle loro necessarie implicazioni teoriche) e in parte anche misconosciuto.

Com'è noto, la Riforma zurighese ha dato origine a tre istituti, contraddistinti da tratti assai originali. Primo d'essi a entrare concretamente in funzione fu un nuovo sistema caritativo pubblico, regolato da un'ordinanza del 15 gennaio 1525: conventi e monasteri, già soppressi in Città e nel Cantone con decreto del 3 dicembre 1524, furono trasformati in scuole od ospedali e le loro rendite destinate all'assistenza, sotto la responsabilità d'un sovrintendente coadiuvato da quattro officiali (tratti da entrambi i consigli urbani) e da sette laici, uno per ogni settore della città; l'accattonaggio doveva scomparire ed era prevista un'assistenza sia nelle sedi pubbliche che a domicilio; si provvedeva a che i bambini di famiglia povera potessero studiare e i trovatelli imparassero un mestiere[24]. Chi conosca il testo della cosiddetta *Landesordnung* avrà subito riconosciuto in queste brevi note tutti i tratti essenziali della sezione d'essa consacrata al problema della carità.

Il 19 giugno 1525 aveva iniziato la propria attività il secondo istituto caratteristico della Riforma zurighese, quella scuola di esegesi biblica finanziata con le prebende del *Großmünster* man mano vacanti che lo stesso Zwingli, richiamandosi a un passo della I Lettera ai Corinzi, aveva denominato *Prophezey*[25]. Che non altro se non questo sia la "scuola superiore, dove si deve insegnare solo il Verbo divino" da istituirsi "nel luogo dove si trova il governo del paese" di cui si tratta nell'articolo XIII della *Landesordnung* è già stato detto da Klaassen, il quale ha pure persuasivamente supposto che i "tre dotti della scuola superiore" destinati a "sedere sempre nel governo e giudicare ogni cosa secondo quanto Dio ha ordinato, come si addice a un popolo cristiano" dovessero essere gli esperti nelle tre lingue necessarie per padroneggiare la Scrittura – ebraico, greco e latino[26].

V'è però un altro fattore di cui Klaassen non sembra essersi reso conto ed è che la presenza di questi tre dotti nel governo del Paese, con funzioni consultive, rappresenta l'esatta proiezione istituzionale dello specifico tipo di rapporto postulato da Zwingli tra la giustizia divina e l'umana, come da lui esposto nell'omonimo scritto del 30 luglio 1523; in tal modo quest'articolo del nostro documento mostra

---

[24] F. E. SCIUTO, *Ulrico Zwingli. La vita, il pensiero, il suo tempo*, Napoli, Giannini, 1980, pp. 236–237, 279–280, 290–292; L. VON MURALT, *Renaissance und Reformation*, in *Handbuch der Schweizer Geschichte*, Bd. 1, Zürich, Buchverlag Berichthaus, Dr. C. Ulrich, 1980, pp. 451–452.

[25] F. E. SCIUTO, *Ulrico Zwingli*, cit., pp. 280–281, 296–300; L. VON MURALT, *Renaissance*, cit., pp. 451–452; il passo in questione è I Cor. 14, 27–32 (cfr. E. GENRE–E. CAMPI (a cura di), *Ulrico Zwingli. Scritti teologici e politici*, Torino, Claudiana, 1985, p. 321 e n. 42).

[26] W. KLAASSEN, *Michael Gaismair Revolutionary*, cit., pp. 88–90; J. BÜCKING, *Michael Gaismair*, cit., p. 155; *I sette sigilli della "Landesordnung". 2*, cit., p. 218.

di condividere un aspetto assolutamente originale della riforma zwingliana e di rilevanza decisiva nel dibattito politico-religioso di quegli anni[27].

Data una così larga e profonda identità di vedute tra il nostro testo e la dottrina del Maestro zurighese, sarebbe del tutto logico attendersi di rintracciare nella *Landesordnung* anche la terza e più tipica fra le istituzioni zwingliane. Ma poiché questa ci introduce nell'ambito della giustizia, sarà bene anzitutto rileggere per intero quanto ha da dirci in merito il documento:

> Nono, ciascuna comunità, tutta intera, di ciascun giudizio deve eleggere ogni anno un giudice e otto giurati che dovranno esercitare quello stesso anno il potere della giustizia.
>
> Decimo, si devono tenere udienze ogni lunedì e tutte le questioni non devono esser tratte oltre l'udienza successiva, ma essere terminate e non andare all'udienza successiva. I giudici, giurati, cancellieri, avvocati e nunci non dovrebbero prender niente da nessuno nelle faccende giudiziarie, ma essere stipendiati dal Paese e perciò comparire ogni lunedì a proprie spese al banco del tribunale e tenersi a disposizione di questo.
>
> Undicesimo, dev'essere insediato nel paese un reggimento e, a tal fine, Bressanone sarebbe il luogo più opportuno, perché vi sono molte case di preti e ogni altra cosa e per la sua posizione centrale e i reggenti devono essere presi da tutti i quartieri del paese e qualcuno anche dalle miniere.
>
> Dodicesimo, l'appello dev'essere portato da subito davanti al governo e non più a Merano, perché è una spesa e non vi è alcun utile; e dev'essere subito sbrigato ivi stesso e terminare senza ulteriore ricusazione[28].

Questi quattro brevi articoli, che non pongono particolari problemi di lettura e scorrono in apparenza del tutto lisci, si rivelano poi, non appena li si consideri più da presso, un'autentica antologia d'enigmi. Il nono descrive la composizione d'un tribunale, il decimo sembra indicarne, tra l'altro, la procedura: è invece assai probabile che i due capoversi si riferiscano a tribunali differenti e che tra loro vi sia, nel manoscritto, un buco.

Nell'"articolo" nono infatti la fonte parla esplicitamente di corti *rurali*, composte da un giudice e otto giurati tutti elettivi e, con ogni probabilità, non professionisti; il decimo al contrario menziona non uno, ma più giudici, affiancati da un apparato di personale retribuito del tutto fuori misura per le esigenze d'un giudizio montano; anche la regolarità e il ritmo ebdomadario delle udienze non possono in alcun modo riferirsi all'esercizio della giustizia nei singoli distretti d'un'area così debolmente popolata. Sembra dunque che il rito descritto al capo decimo possa riferirsi solo a una corte centrale.

---

[27] *Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit*, versione italiana di E. Campi in E. GENRE–E. CAMPI, *Ulrico Zwingli*, cit., pp. 151 sgg. Le differenze nel modo di concepire il rapporto diritto umano–diritto divino fra la scuola wittemberghese della Riforma da un lato e gli "umanisti cristiani" della Germania meridionale dall'altro, e la centralità di questa tematica nel rapporto fra Riforma e "rivoluzione dell'uomo comune" sono state analizzate da P. BLICKLE, *Die Revolution*, cit., pp. 237–244.

[28] *I sette sigilli della «Landesordnung»*. 2, cit., pp. 217-218.

Comincia a prender forma quindi l'ipotesi che tra queste righe si celi in realtà il Tribunale matrimoniale e dei costumi *(Ehegericht)*, l'istituto più originale di Zwingli e il più antico ordinamento giuridico del protestantesimo, il cui decreto di fondazione era comparso a Zurigo il 10 maggio 1525 e il cui successivo diffondersi in Svizzera e in ampie zone della Germania meridionale rispecchia il raggio d'influenza stesso della Riforma zwingliana[29].

A dar corpo alla nostra ipotesi sta da un lato la considerazione che, rivelando la *Landesordnung* prospettive senza dubbio riformate, si ponevano per il suo autore le medesime esigenze funzionali che avevano dato origine all'istituto zwingliano: non essendo più previsto un foro episcopale, tradizionalmente il solo competente in materia di matrimoni, e divenendo il matrimonio stesso un semplice contratto civile, veniva a determinarsi un vuoto di giurisdizione proprio in una materia dove la suscettibilità dei contemporanei era assai acuta.

Tracce precise in proposito ci vengono fornite proprio dalla procedura, perché anche l'*Ehegericht* doveva emettere le proprie sentenze nel giro di otto giorni e prevedeva un unico appello davanti al Consiglio zurighese, escludendo espressamente in merito la giurisdizione di qualunque autorità straniera, come ad esempio quella di Costanza, entro la cui diocesi Zurigo stessa rientrava.

Di particolare interesse sono poi i motivi addotti per giustificare quest'ultima clausola, originata in effetti dal proposito di riaffermare la piena sovranità zurighese contro ogni possibile intrusione di terzi: si vogliono evitare alle parti – si dice – lungaggini e spese. Per le parti, già convenute in città per il giudizio di prima istanza, rappresentava ovviamente una facilitazione rimanervi anche per la causa d'appello.

Ora, sono proprio questi puntuali parallelismi a poterci rendere comprensibile la motivazione presente nell'articolo dodicesimo, in virtù di cui portare l'appello a Merano avrebbe rappresentato un'inutile spesa; se infatti quello di cui si tratta al decimo punto non fosse un tribunale centrale e non si trovasse pertanto collocato nella nuova sede che la cosiddetta *Landesordnung* prevede per il governo del Paese, Bressanone, non si capirebbe qual risparmio vi sarebbe stato per la gran maggioranza della popolazione, che non risiedeva nella città dell'Isarco, nel far l'appello ivi piuttosto che non a Merano o da qualunque altra parte[30].

Un ulteriore elemento d'affinità rispetto allo zwinglianesimo è rappresentato poi dal carattere complessivo della *Landesordnung*, così come emerge dal giuramento iniziale, qualora la si confronti con il già citato *Piano per una campagna militare* del Riformatore zurighese. Quest'ultimo consiste, com'è noto, nella minuta d'un "consiglio" in cui si tracciano le linee d'un piano politico–militare mirante a difendere e a diffondere l'Evangelo nel quadro del grave conflitto apertosi

[29] F. E. SCIUTO, *Ulrico Zwingli*, cit., pp. 292–293, 295–296; L. VON MURALT, *Renaissance*, cit., p. 455.

[30] La precisazione dell'articolo dodicesimo, secondo cui l'appello non dovrà essere mai portato a Merano, prende probabilmente le distanze proprio da quel passo degli *Articoli meranesi* ov'erano stati richiesti per tutte le cause due gradi d'appello, il primo da tenersi nella capitale storica del Tirolo e il secondo davanti al *Kammergericht* di Innsbruck, cfr. G. FRANZ (a cura di), *Quellen*, cit., p. 275 (art. 12).

in seno alla Confederazione fra Zurigo e i cinque cantoni che, a partire dalla *Sondertagsatzung* di Beckenried dell'8 aprile 1524, rappresenteranno fino al secolo XIX il nocciolo duro del cattolicesimo svizzero — Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug e Lucerna[31].

Dopo una premessa che contempla misure volte a propiziare l'aiuto divino, Zwingli espone ivi i provvedimenti necessari a preparare alla guerra anzitutto la propria patria elettiva. L'analisi si sposta poi sul "come ci si debba comportare verso l'esterno": quali ambascerie inviare agli Asburgo, al Re di Francia, al Duca di Savoia, come cercar di ottenere l'aiuto o almeno la neutralità di Berna, Glarona, Basilea, Appenzell, Soletta, Sciaffusa, S. Gallo città; come condurre la guerra di propaganda mediante la stampa; come inibire possibili ostilità da parte del Vallese.

Il piano prosegue prendendo in esame la linea da adottare verso l'Allgäu e il Wallgau, l'Abbazia di S. Gallo e altri diversi territori elvetici, le città di Strasburgo, Costanza e Lindau; analizza in dettaglio alcuni possibili piani operativi nonché "le astuzie che ogni capitano deve avere" e si conclude infine tracciando un circostanziato ritratto del capitano ideale.

Ma se le cose stanno in questi termini si chiarisce allora assai bene la portata dell'impronta riformata che abbiamo ravvisato nella *Landesordnung*; perché quanto nell'uno e nell'altro testo si progetta non è semplicemente una guerra, ma una guerra *ideologica* "in onore di Dio e per il bene del Vangelo di Cristo, affinché la malizia e l'iniquità non abbiano il sopravvento e opprimano il timor di Dio e l'innocenza", una guerra sostenuta da un'intensa campagna di stampa e affidata a un capitano che dev'essere "soprattutto timorato di Dio" e disporre d'un "valente predicatore cristiano" che deve a sua volta "insegnare la fedeltà assoluta verso Dio e il capitano" e "richiamare spesso la nostra causa, che noi siamo combattuti a motivo del Verbo divino e perché non siamo entrati nella cattiva lega con la Francia ecc."[32]

Il preambolo del *Radtschlag* sopra citato trova piena rispondenza nel giuramento che apre la *Landesordnung* e che si configura come il giuramento militare di una guerra ideologica, appunto:

> Primo, prometterete e giurerete in questi termini, di mettere insieme vita e beni, di non disperdervi ma di condividere la stessa sorte, di agire sempre secondo consiglio, di essere fedeli ed obbedienti ai superiori prepostivi e di cercare in ogni cosa non il vostro vantaggio particolare bensì innanzitutto l'onor di Dio e quindi il bene comune, affinché l'onnipotente Iddio, come ha ripetutamente promesso a tutti coloro che obbediscono ai Suoi comandamenti, ci presti grazia e aiuto; del che dobbiamo assolutamente confidare, perché Egli è del tutto veritiero e non inganna nessuno.
>
> Secondo, che sradicherete e scaccerete tutti gli empi, che perseguitano il Verbo eterno di Dio, aggravano il povero uomo comune e ostacolano il bene comune.

[31] L. von Muralt, *Renaissance*, cit., pp. 468–469.

[32] *Plan zu einem Feldzug*, cit., pp. 551, 579–580; per l'alleanza conclusa con Francesco I da tutti i cantoni, tranne Zurigo, il 5 maggio 1521 e che, assieme alla pace del 29 novembre 1516, rappresentò la base dell'alleanza franco–svizzera fino al 1792, cfr. L. von Muralt, *Renaissance*, cit., pp. 428–431.

> Terzo, che vi studierete di stabilire una legge interamente cristiana, che sia fondata in ogni cosa solo sul santo Verbo eterno di Dio, e che vivrete integralmente secondo essa[33].

Il punto fino a cui la cosiddetta *Landesordnung* sia intrisa di zwinglianesimo risulterà infine appieno quando si consideri il significato esatto d'una parentetica, apparentemente di poco rilievo:

> Riguardo alla decima, ciascuno la deve dare, secondo la legge di Dio, e deve costumarsi così: ogni parrocchia deve avere un prete nel senso che intende Paolo, che vi annunci il Verbo divino ...[34]

Siamo, qui – come ha ben colto Klaassen – addirittura alla citazione testuale; negli *Auslegen und Gründe der Schlussreden* infatti il Riformatore aveva commentato la 62ª tesi affermando d'esser pronto a riconoscere dei preti, purché il termine fosse usato nel senso che possiede nel Nuovo Testamento, cioè che il prete fosse un nuncio del Verbo divino – come puntualmente si affretta a precisare anche la nostra *Landesordnung*. Ora, i passi scritturali addotti da Zwingli in proposito si trovano giustappunto in due epistole di Paolo, Tito 1, 5-9 e I Timoteo 5, 17; il significato esatto della precisazione *nach der ler Pauli* è quindi che in ogni parrocchia dev'esserci un prete nel senso evangelico del termine, un prete "nel senso che intende Paolo" – cioè non un sedicente mediatore fra cielo e terra, ma un puro nuncio dell'Evangelo stesso[35].

5. La biografia di Gaismair e il testo della cosiddetta *Landesordnung* sono stati interpretati finora l'una alla luce dell'altro. Dalla prima risulta senza ombra di dubbio che il Nostro disponeva d'un seguito essenzialmente contadino e che sulle giudicature rurali dell'Isarco basava il proprio progetto di combinare un'invasione dall'esterno con una sollevazione all'interno del Paese; il secondo, d'altra parte, è stato inteso senza eccezione alcuna da tutti gli autori che ne hanno trattato come un programma contadino, nel preciso senso che il suo compilatore avrebbe espresso, sia pure a livelli più alti di cultura e di consapevolezza, le aspirazioni profonde del ceto contadino – proprio perciò, del resto, la *Landesordnung* è apparsa come un programma perfettamente idoneo alla preparazione ideologica e propagandistica della rivolta di cui sopra si è detto. Ma le cose stanno davvero in questi termini?

Quindici anni or sono A. Olivieri in una breve lavoro inserito entro tutt'altro ambito tematico – e come tale disatteso dalla storiografia gaismairiana – coglieva del tutto controcorrente, nel nostro testo, una prospettiva esattamente opposta. Commentando la mancata penetrazione della cultura «ereticale» di matrice urbana nel mondo rurale e la sua incapacità di "inserire il contadino nei suoi progetti di rinnovamento sociale dell'uomo", Olivieri proseguiva poi in questi termini:

---

[33] Cfr. *I sette sigilli della «Landesordnung». 2*, cit., pp. 208-209, 215-216.

[34] Ibidem, pp. 211, 5-8; 218.

[35] W. KLAASSEN, *Michael Gaismair*, cit., p. 95 e n. 52: "Also lass ich hie gern priester sin, die by der Kilchen lerend, die, so das gotswort verkundend ..."

si restava nella prospettiva, affascinante ma ristretta, ed alla quale neppure Gaismayr con la sua *Landesordnung* (1526) seppe sfuggire, di concepire la campagna come un'emanazione razionale dello spazio urbano, e da questo interamente strutturata.

Anche Gaismair, dunque, sarebbe rimasto prigioniero del poderoso tentativo, portato a pienezza dalle classi dirigenti urbane proprio nel corso del Quattrocento, d'egemonizzare tutti i momenti della vita del mondo contadino e di costituirlo così "quale elemento mentale del quadro urbano":

anche nel suo «modello» di società proposta si avverte tale inquadratura urbana ed «assistenziale», denunciando la curva della problematica urbana intorno agli anni trenta, quando emergono le strutture della «città-fortezza» ... Gaismayr ... si inserisce nella traiettoria della sensibilità maturata dalle collettività urbane del '400 (la città intesa come un organismo razionale, la necessità di rinnovare le tecniche agrarie, ecc.), e ne avverte le involuzioni come gli stimoli. Ma il suo programma, ancora una volta, riaffermava la preponderanza «ideologica» delle classi dirigenti urbane ed il desiderio di configurare la realtà rurale quale momento dello sviluppo delle interazioni e dei quadri urbani[36].

Pronunciato nel 1979, questo giudizio rischiava di apparire solo provocatorio; è invece possibile, ora, constatare quanto esso fosse esatto, sì che proprio la presenza di prospettive urbanocentriche entro la cosiddetta *Landesordnung* rappresenta l'indizio più importante fra quanti consigliano di escludere ogni collegamento fra il *leader* tirolese e il testo che gli è stato a lungo attribuito.

Prescindendo, come dobbiamo fare, dalla biografia di Gaismair, chiediamoci quali elementi, all'interno del nostro scritto, possano indicarne un orientamento filocontadino; troveremo che tutto si riduce al celebre articolo in cui si prescrive l'abbattimento delle cinte murarie attorno alle città – a proposito del quale, però, è necessario fare due osservazioni di fondo[37].

La prima riguarda le modalità secondo cui intendere un testo normativo o prescrittivo medioevale; è largamente noto che le solenni affermazioni di principio dei testi statutari e legislativi di quest'epoca non vanno intese sempre come pensate in vista d'una loro applicazione alla lettera, ma come fatte tenendo salve tutte le deroghe del caso – quando non addirittura come mere proclamazioni di principio prive d'effetti pratici.

L'articolo della *Landesordnung* che stiamo considerando, in altre parole, non dev'essere necessariamente interpretato come se sottendesse la volontà concreta di ridurre al rango di villaggi tutte le città dell'area considerata, ma, per esempio, come se intendesse degradarne in tal modo solo alcune – e lo stesso discorso vale per l'articolo precedente, dedicato all'abolizione dei privilegi; già in questa prospettiva l'intero documento comincia ad assumere tutt'altra fisionomia, quando appena si ricordi che un ceto dirigente certo non sospetto di simpatie filocontadine,

---

[36] A. OLIVIERI, *La Riforma in Italia. Strutture e simboli, classi e poteri*, Milano, Mursia, 1979, pp. 93, 104-105.

[37] *I sette sigilli della «Landesordnung»*. 2., cit., pp. 209, 23-29; 216.

come quello di Firenze, aveva operato cent'anni prima proprio in tal senso, proclamando i territori pistoiese e pisano, città comprese, *contado* di Firenze stessa[38].

Non è detto, insomma, che un progetto d'abolizione delle città dovesse andare necessariamente a vantaggio o nel senso auspicato dalle comunità rurali; le città del medioevo basavano di norma il proprio sviluppo sul sottosviluppo forzato delle loro dirette concorrenti. L'abolizione di alcune città può benissimo, dunque, esser pensata in vista dell'elevamento di altre e proprio questo (sempre che il documento possa esser letto come espressione d'un programma globale) sembra il nostro caso, visto che, pur secondo modalità diverse, sia Trento sia Bressanone verrebbero qui ad accrescere non di poco il loro peso specifico e i loro privilegi entro il nuovo Stato che si prospetta.

La formulazione insufficientemente dettagliata o le incertezze interpretative a proposito d'altri passi non consentono una loro valutazione univoca in senso cetuale; l'articolo dedicato all'agricoltura, d'altra parte, denuncia chiarissimi i tratti della mentalità pianificatrice urbana cui sopra accennava Olivieri, sì che potrebbe definirsi un equivalente normativo in ambiente alpino del celebre affresco di Ambrogio Lorenzetti sugli effetti del buon governo nelle campagne[39].

Su questo tono potremmo continuare; esiste però anche un articolo, d'importanza centrale nella storia esegetica della *Landesordnung*, che rivela in modo inequivocabile l'incompatibilità di questa con le aspirazioni contadine dell'epoca – e si tratta di quello dedicato alla riforma del commercio. Esso è stato finora inteso come se prescrivesse una statalizzazione integrale di commercio e manifattura: decine di storici hanno cioè preferito vedere in queste poche righe non quello che realmente vi si trova – un insieme di misure assai comuni nel governo urbano dell'economia durante i secoli XIV-XV – ma quelli che furono i magazzini GUM di Mosca; in tal senso questo passo ha rappresentato, assieme all'appendice mineraria, il principale pilastro a sostegno d'ogni lettura della *Landesordnung* in chiave proto-socialista.

L'articolo esordisce, ricalcando moduli consueti, con una solenne dichiarazione di principio, subito subordinata però a una quantità di riserve e di limiti; nel corso del testo poi le misure previste sono, in buona sostanza, tre:

1) il trasferimento di tutte le attività artigianali, e specialmente di quelle tessili, in un unico centro, indicato nella città di Trento;

2) la concentrazione della vendita d'un certo numero d'imprecisate categorie merceologiche in certe botteghe, da aprirsi in diversi luoghi del Paese;

[38] G. CHITTOLINI, *La formazione dello Stato regionale e le istituzioni del contado, secoli XIV e XV*, Torino, Einaudi, 1979, pp. 295 sgg.

[39] *I sette sigilli della «Landesordnung»*. 2., cit., pp. 212, 8 sgg. e 219; G. ROMANO, *Documenti figurativi per la storia delle campagne nei secoli XI-XVI*, in «Quaderni storici» 31 (1976), pp. 153-155.

3) per la concreta attuazione d'entrambi i provvedimenti, sembra di capire, è poi prevista la nomina d'un apposito officiale, affiancato da un certo numero di servitori, tutti salariati pubblici[40].

Cominciamo subito con il dissipare un equivoco; gl'interpreti hanno finora inteso il passo in esame come se prescrivesse l'abolizione sia della mercatura che della manifattura indipendenti e il passaggio di tali attività sotto diretta gestione statale. Di tutto ciò, peraltro, non sussiste traccia nel testo – anzi, le funzioni dell'officiale e della sua corte sono chiaramente ristrette a vigilare contro le frodi (eterna preoccupazione dei consumatori, e quindi anche dei governi, d'antico regime) e a calcolare i prezzi, in modo che nessuno possa conseguire lucri tali da configurare il peccato d'usura, come è detto all'inizio.

Che qui si preveda la vendita di prodotti e merci a prezzo di puro realizzo è poi un'altra allucinazione della storiografia contemporanea; qualsiasi buon patrizio o decurione delle città lombarde, venete, svizzere e d'altre parti d'Europa, o l'officiale di qualsiasi altro principe o sovrano, ci avrebbero spiegato in proposito che non solo un simile provvedimento sarebbe stato sacrosanto, ma che anzi in modo del tutto analogo agivano loro in prima persona allorché venivano eletti a disimpegnare cariche come quella d'ufficiale annonario o di *dominus calmerista*. Ben lungi dal prefigurare il socialismo reale, quella qui prospettata è forse la più diffusa misura economica dell'Europa d'antico regime, dal celebre editto di Diocleziano fino al secolo XVIII – un calmiere.

Quando procedevano a calcolare i prezzi del pane o della carne i calmieristi eseguivano le cosiddette *esperienze* : acquistavano le materie prime, provvedevano al loro trasporto, facevano confezionare il prodotto, andavano materialmente a venderlo e calcolavano quindi tutti i costi, *fra i quali era ovviamente compreso il "giusto guadagno" del beccaio o del fornaio*. I calmieri d'antico regime, contrariamente a quanto immagina la *communis opinio*, non rappresentavano affatto (se non come deformazione patologica in tempi eccezionali) l'ingenuo tentativo d'imporre un prezzo artificiale alle merci, ma uno strumento reso indispensabile dal fatto che le attività economiche urbane erano attuate non da individui in manchesteriana libera concorrenza fra loro, ma da gruppi monopolistici – le corpora-

[40] *I sette sigilli della «Landesordnung». 2.*, cit., pp. 212-213; 220-221: «Bisogna che nessuno nel paese eserciti la mercatura, affinché nessuno si macchi del peccato d'usura. Tuttavia, perché in ciò non si manifesti penuria e si possa mantenere buon ordine e neppure qualcuno sia aggravato o frodato, ma ogni cosa si trovi al giusto prezzo e di buona qualità, dev'essere anzitutto designata nel paese una località – e a tale scopo sarebbe opportuna Trento, per i bassi costi e perché sulla seconda via; ivi si devono erigere tutti i mestieri, trasferendoveli dalla campagna, come, cioè, per fabbricare tessuti di seta, panni, berretti, arnesi d'ottone ecc. e altro; e dev'essere insediato sopra ciò un officiale generale che metta in conto ogni cosa; e quanto non si può produrre nel paese, come spezie e altro, dev'essere fatto venire da fuori; a tale scopo devono esser tenute in alcuni luoghi ben determinati del paese, secondo l'opportunità, delle botteghe, dove si possa comprare ogni sorta di cose, e non dev'essere conseguito lucro alcuno, ma deve esservi calcolato solo il costo effettivo. Così si vigilerebbe su ogni frode e si potrebbe mantenere ogni cosa a un giusto valore e il denaro resterebbe nel paese e tornerebbe a vantaggio e a grande utile per l'uomo comune. A questo officiale sopra il commercio e ai suoi servitori si dia una paga determinata».

zioni. Entro un siffatto contesto, obiettivo del calmiere era, essenzialmente, proprio quello di controllare il guadagno del venditore, a beneficio sia del consumatore, sia anche di chi forniva la materia prima – nel caso in esame, la stessa aristocrazia fondiaria al governo.

Per il medesimo motivo, del resto, non v'è statuto cittadino che non vieti il commercio intermediario; comprare per vendere è proibitissimo, perché percepito come incetta e quindi usura, denaro che genera denaro senza produrre nulla. Del resto, se di solito i calmieri ordinari si limitavano a controllare i prezzi dei generi di prima necessità, in via di principio potevano essere estesi (e di fatto lo furono sovente) a qualunque classe merceologica; il ritornello che le fonti urbane non cessano di ripeterci è che le merci devono andare dal produttore all'acquirente per la via più diretta possibile – che coincide sempre, beninteso, con quella del mercato urbano del caso.

Ciò premesso, un'attenzione del tutto particolare merita la proposta di concentrare le attività artigianali a Trento. Se si considerano le classi merceologiche qui espressamente menzionate, e soprattutto quella dei panni e dei berretti, si capirà molto bene che obiettivo di questo articolo non è in effetti di proibire né il commercio né la manifattura private, quanto di proibire tutte le attività economiche non agricole esercitate al di fuori dal controllo urbano; i panni bassi, com'è noto, rappresentavano un capitolo estremamente importante nei bilanci delle famiglie contadine, dove erano soprattutto prerogativa del lavoro invernale femminile: proibirne la confezione in campagna avrebbe significato un colpo insopportabile all'economia rurale, visto che si sarebbe eliminata in tal modo non solo la produzione di siffatte merci ma, ancor di più, l'intenso *Zwischenhandel*, sottratto a ogni controllo urbano, che fioriva nei territori.

Non a caso, del resto, limitazioni e divieti di questo tipo, frequentissimi in tutta la legislazione urbana d'antico regime, restavano poi per lo più (a differenza dei calmieri) a livello di pure proclamazioni di principio. In genere, le stesse aristocrazie urbane erano le prime ad essere ben consapevoli della loro inapplicabilità. In genere, ma non sempre. Misure del tutto analoghe a quelle contenute nella *Landesordnung* furono poste concretamente in essere, in proposito, proprio a Zurigo.

Ciò avvenne a seguito dell'ascesa al potere, come presidente del Consiglio piccolo, d'una singolare figura di borgomastro, Hans Waldmann, che promosse con particolare determinazione misure volte a mutare in modo sostanziale il rapporto città-campagna, a tutto vantaggio della prima – com'è noto alcune città svizzere, e innanzitutto Berna e Zurigo, erano tra le poche in Europa a poter disporre di vasti territori, qualcosa di simile ai contadi su cui spadroneggiavano le loro consorelle dell'Italia centro-settentrionale.

L'ambizioso progetto waldmanniano finì però ben presto in un disastro totale: a partire dal mese di febbraio del 1489 Zurigo conobbe la rivolta contadina più profonda, vasta e violenta della sua storia, nel corso della quale il malcapitato

borgomastro perse la testa e la città una buona fetta dei propri privilegi verso le comunità rurali[41].

Ora, è quanto mai significativo, ai nostri effetti, che due fra le misure allora più contestate dai contadini, entro quelle decise dal Consiglio piccolo, e poi del tutto rientrate a seguito del successo della rivolta, imponessero per l'appunto il divieto del commercio di prodotti tessili in campagna e il trasferimento coatto dell'artigianato rurale entro le mura urbane:

> Ora, i miei signori hanno emanato un ordine, che gli artigiani debbano trasferirsi in città, il che sarebbe loro intollerabile e rappresenterebbe un aggravio insostenibile; perché se un povero garzone, che ha dimora e sostentamento da una certa parte, assieme a sua moglie e ai bambini, dovesse venirne via, andrebbe in malora. Parimenti è stato proibito loro il libero smercio di panni, tele e simili cose[42].

Queste restrizioni s'erano aggiunte a un ordine più ampio, anche se formulato in termini più tradizionali, impartito dal Borgomastro e dai Consigli piccolo e grande nel dicembre 1486 e dove, applicando a livello cantonale linee d'intervento discusse in sede di Dieta, si vietava la pratica del *præmercari* e si limitava il commercio intermediario di cereali, prodotti caseari e bestiame[43].

La perfetta congruità di questi provvedimenti waldmanniani con quanto prescritto nella nostra *Landesordnung*, assieme al ruolo di modello da questa assegnato alla città elvetica, come s'è visto, inducono a pensare che l'articolo sul commercio non debba essere inteso in termini generali, ma come un vero e proprio richiamo al caso zurighese. E proprio qui il nostro testo suscita la maggior meraviglia; non perché si tratti d'un programma contadino, e men che meno d'un'anticipazione del socialismo contemporaneo, ma perché denuncia la volontà precisa di trasferire *in toto*, e non solo sotto il profilo religioso o di alcune istituzioni riformate, Zurigo in Tirolo – entro un contesto cioè totalmente diverso da quello che aveva generato e che motivava gran parte dei provvedimenti pur qui ripresi. Zurigo era, com'è noto, una città governata in larga misura dalle corporazioni, così come tutto in difesa dei monopoli corporativi urbani era concepito il progetto di Waldmann; in Tirolo invece, e soprattutto nei due Principati vescovili, le città non gode-

[41] La trattazione più recente e dettagliata della rivolta è quella fornita da CH. DIETRICH, *Die Stadt Zürich und ihre Landgemeinden während der Bauernunruhen von 1489 bis 1525*, Frankfurt a. M.–Bern–New York, Peter Lang, 1985.

[42] *Quellen zur Schweizer Geschichte*, hg. von der Allgemeinen geschichtforschenden Gesellschaft der Schweiz, Neue Folge, II. Abteilung: Akten, Band II. *Dokumente zur Geschichte des Bürgermeisters Hans Waldmann*, Gesammelt und hg. von E. Gagliardi, II. Band: *Aktenstücke und Berichte über den Auflauf von 1489*, Basel, Verlag der Basler Buch- und Antiquariatshandlung vormals Adolf Seering, 1913, pp. 8-9 (Nr. 256). Il tenore originale dei mandati in questione non ci è giunto; ne conosciamo i contenuti indirettamente, dai *gravamina* contadini e dai testi degli accordi, come quello qui sopra citato, raggiunti grazie all'opera dei mediatori confederali, richiesti da ambo le parti in qualità di arbitri; per le due misure qui sopra richiamate, v. anche *Quellen zur Zürcher Wirtschaftsgeschichte von den Anfängen bis 1500*, Im Auftrage und mit Unterstützung der Zürcher Handelskammer, des Kantons und der Stadt Zürich hg. von der bestellten Kommission bearbeitet von W. Schnyder, Bd. II, *1461 bis 1500*, Zürich und Leipzig, Rascher Verlag, 1937, p. 847 (Nr. 1463), ai punti 3 e 8.

[43] *Quellen zur Zürcher Wirtschaftsgeschichte*, cit., pp. 823-24 (Nr. 1436).

vano verso i territori circostanti delle prerogative zurighesi, mentre le corporazioni menavano un'esistenza precaria e problematica – Bressanone, addirittura, non conosceva neppure un Consiglio autonomo rispetto al principe-vescovo[44].

Che qualcuno, nei tardi anni Venti del Cinquecento, abbia potuto concepire l'idea di trapiantare in modo tanto integrale il modello zurighese sull'Adige e sull'Isarco, entro un contesto politico, economico e sociale così profondamente inadatto ad esso, rappresenta senza dubbio una fra le sorprese più grandi di tutta la ricerca che abbiamo dedicato, durante gli ultimi dodici anni, al rivoluzionario tirolese e ai suoi presunti Statuti.

GIORGIO POLITI

[44] J. MACEK, *Der Tiroler Bauernkrieg*, cit., pp. 37-43.

Dal Piemonte all'Europa. I risvolti internazionali della politica antiereticale di Emanuele Filiberto di Savoia

Qualche anno fa Giorgio Spini, introducendo i lavori del Convegno commemorativo del "Glorioso Rimpatrio", sottolineava il "significato internazionale delle vicende del 1689", quando la storia dei valdesi si era strettamente legata a quella europea[1]. Analoga considerazione, fatte le debite proporzioni e tenuto conto del diverso quadro storico-politico, potrebbe valere per le vicende che interessarono i valdesi e più in generale i riformati piemontesi durante il ducato di Emanuele Filiberto, specialmente tra il 1560 e il 1566. Infatti, l'azione intrapresa dal duca nei confronti dei sudditi dissidenti, così come avvenne per altri aspetti della sua politica, risultò notevolmente condizionata dal contesto internazionale in cui egli si trovò ad operare. Sul nesso tra politica estera e politica interna, messo in risalto nell'acuto profilo scritto da Pietro Egidi nel 1928, insisteva in quello stesso anno anche Francesco Ruffini in un saggio dedicato alla politica ecclesiastica del duca[2].

L'ottica interpretativa dei due studiosi, tuttavia, veniva subito messa in discussione da Arturo Pascal, che in alcuni saggi, apparsi tra il 1928 e il 1930, esprimeva un giudizio destinato a durare a lungo nella storiografia valdese e a condizionare la valutazione della politica ducale[3]. Agli argomenti sollevati dall'Egidi e dal Ruffini, che interpretavano il comportamento di Emanuele Filiberto in termini di "ragion di Stato" piuttosto che di zelo religioso, Pascal replicava, muovendo aspre critiche alla condotta del principe, del quale veniva sottolineata la falsa tolleranza e la durezza nel promuovere azioni repressive. Ma soprattutto lo storico valdese offriva un'immagine piuttosto riduttiva della politica religiosa sabauda, descrivendo il duca come un docile strumento dei voleri della Santa Sede, pronto ad obbedire in ogni occasione al papa. Eppure, nonostante i toni polemici, era proprio il Pascal, in uno dei saggi citati, a fornire indirettamente utili elementi per un'interpretazione meno parziale e più equilibrata dell'atteggiamento ducale[4].

---

[1] G. SPINI, *Il Glorioso Rimpatrio dei valdesi. Contesto e significato*, in *Dall'Europa alle Valli valdesi. Atti del Convegno "Il Glorioso Rimpatrio, 1689-1989"*, Torino, Claudiana, 1990, p. 14.

[2] A. SEGRE - P. EGIDI, *Emanuele Filiberto*, Torino, Paravia, 1928, v. 2, II; F. RUFFINI, *La politica ecclesiastica*, in *Emanuele Filiberto*, a cura del Comitato per il IV Centenario, Torino, Lattes, 1928, pp. 395-426.

[3] Cfr. A. PASCAL, *Il Piemonte riformato e la politica di Emanuele Filiberto nel 1565*, in *Lo Stato sabaudo al tempo di Emanuele Filiberto*, Biblioteca della Società Storica Subalpina, Torino, Miglietta, 1928, voll. 3, II, pp. 395-453; ID., *La lotta contro la Riforma in Piemonte al tempo di Emanuele Filiberto, studiata nelle relazioni diplomatiche tra la Corte sabauda e la Santa Sede*, in "Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise", 53 (1929), pp. 5-35 e n. 55.

[4] Si veda soprattutto *La lotta contro la Riforma*, cit. In questo saggio vengono usate espres-

Nell'ultimo decennio la storiografia valdese, rifacendosi ai toni più pacati già presenti ad esempio nella sintesi di Giovanni Jalla sulla Riforma in Piemonte[5], ha progressivamente corretto il giudizio espresso da Pascal, il quale per altro in ricerche successive aveva in parte usato accenti meno duri nel descrivere l'operato di Emanuele Filiberto[6]. Così Augusto Armand Hugon ha rilevato la moderazione dei provvedimenti di Emanuele Filiberto rispetto alla politica coeva promossa in Francia contro gli ugonotti[7]. Tuttavia, la valutazione del contesto europeo in cui si era mosso il principe sabaudo, ha continuato ad essere sottostimata e anche la recente sintesi di Salvatore Caponetto lascia di fatto aperta la questione dell'interpretazione dei risvolti internazionali della politica antiriformata seguita da Emanuele Filiberto[8]. Questi, del resto, non sembrano essere stati colti nemmeno dalla storiografia cattolica, più attenta a descrivere i processi organizzativi della Controriforma in Piemonte e il definirsi dei rapporti tra potere ecclesiastico e potere laico che ne derivarono, piuttosto che analizzare le sue implicazioni di ordine internazionale[9]. D'altronde, come si è accennato, era stato proprio Pascal ad osservare che tra le cause che avevano contribuito a condizionare l'andamento della politica sabauda, vi era l'attenzione rivolta costantemente dal duca alla situazione europea[10]. Lo storico valdese, però, non sviluppava poi completamente tale intuizione e coglieva soltanto in parte la portata del fenomeno. Comunque sia, è possibile tentare una valutazione di quanto il quadro europeo influenzò la politica ducale verso i riformati, seguendo la periodizzazione a suo tempo proposta da Pascal e che nel complesso risulta ancor oggi valida.

Primo periodo (1559-1562). Il triennio fu caratterizzato, secondo il Pascal, da una politica repressiva, che raggiunse l'apice con la campagna militare contro i valdesi (autunno 1560-primavera 1561). Il periodo, in effetti, può dirsi concluso

---

sioni piuttosto dure nei confronti del duca. A questo proposito è probabile che a determinare il giudizio dello storico valdese non fosse esente il clima politico contemporaneo, per cui con i Patti Lateranensi del febbraio 1929 si ricostituiva l'alleanza tra Stato e Chiesa, suscitando qualche preoccupazione nelle minoranze religiose come quella valdese. Ringrazio il dottor Daniele Tron per avermi fornito a riguardo utili chiarimenti, confermando la fondatezza della mia ipotesi.

[5] Cfr. G. JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte fino alla morte di Emanuele Filiberto, 1517-1580*, Firenze, Claudiana, 1914.

[6] Si fa qui riferimento a A. PASCAL, *Il Marchesato di Saluzzo e la Riforma protestante durante il periodo della dominazione francese (1545-1588)*, Firenze, Sansoni, 1960.

[7] Cfr. A. ARMAND HUGON, *Storia dei Valdesi*, II, *Dal sinodo di Chanforan all'Emancipazione*, Torino, Claudiana, 1984, p. 21.

[8] Si vedano le pagine dedicate alla politica religiosa di Emanuele Filiberto in S. CAPONETTO, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino, Claudiana, 1992, pp. 161-169.

[9] Cfr. M.F. MELLANO, *La Controriforma nella Diocesi di Mondovì*, Torino, Impronta, 1955. M. GROSSO - M.F. MELLANO, *La Controriforma nell'Arcidiocesi di Torino (1555-1610)*, Città del Vaticano, Tip. Pol. Vaticana, 1957, v. 3, I, *Il cardinale Girolamo Della Rovere e il suo tempo*.

[10] Cfr. PASCAL, *La lotta contro la Riforma*, cit.

con l'accordo di Cavour del giugno 1561[11]. Si può cercare, a questo punto, di contestualizzare la politica del duca in riferimento alla situazione europea. A riguardo occorre dire che prima ancora che la Controriforma assumesse anche una dimensione politica, Emanuele Filiberto, il quale era stato testimone diretto del fallimento del progetto imperiale di Carlo V, fu subito consapevole di una realtà: quella di un'Europa ormai irrimediabilmente divisa in due blocchi confessionali contrapposti. Da questo punto di vista egli, per usare una definizione coniata da Antonio Gramsci, fu pienamente un "generale della Controriforma", da lui accettata prima sul piano politico, che su quello dottrinale[12]. La stessa pace di Cateau-Cambrésis dell'aprile 1559, del resto, aveva avuto un preciso significato religioso, tanto che in nome della riconciliazione tra i principi cattolici in funzione antiprotestante, essa aveva lasciato irrisolte diverse questioni, sia sul piano europeo, che su quello italiano[13]. A Parigi, nel giugno 1559, si erano avuti colloqui tra i rappresentanti del papa, della Francia e della Spagna per la costituzione di una lega contro i riformati e soprattutto contro Ginevra, il cui esercito avrebbe avuto tra i comandanti il duca di Savoia[14]. Non a caso i protestanti svizzeri già all'indomani della pace, nutrivano fondati timori sui propositi bellicosi del principe, ansioso di riconquistare i territori sabaudi al di là delle Alpi che bernesi, friburghesi e vallesani avevano occupato nel 1536[15].

La crisi in cui precipitò la monarchia francese in conseguenza della morte di Enrico II nel luglio 1559, fece cadere il progetto di lega cattolica, che venne però ripreso nella primavera del 1560, allorché in Francia si affermò il partito dei Guisa e il nuovo papa Pio IV si dichiarò favorevole all'impresa contro Ginevra[16]. Da parte sua Emanuele Filiberto, pur mostrando atteggiamenti minacciosi verso la città, iniziava in via ufficiosa le trattative per una soluzione pacifica della questione, secondo quel principio mirato ad usare parallelamente la diplomazia e la forza che sarà una caratteristica costante della sua politica verso i cantoni prote-

[11] Gli avvenimenti della guerra valdese sono riassunti in ARMAND HUGON, *Storia dei Valdesi*, II, cit., pp. 21-31. Sulla bibliografia relativa, cfr. ivi, pp. 31-32.

[12] Cfr. A. GRAMSCI, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Roma, Ed. Riuniti, 1975, p. 165.

[13] Nel tentativo di vincere le ultime resistenze dei delegati sabaudi, nel febbraio 1559 il Connestabile Anna di Montmorency, uno dei maggiori artefici della pace, affermava che la religione cristiana era "troubled and endangered", per cui era necessario per difenderla ritrovare la concordia tra i principi cattolici (Calendar of State Papers, da ora in poi C.S.P., 1558-1559, n. 324, i commissari inglesi a Cateau-Cambrésis alla regina Elisabetta in data 14/2/1559).

[14] *Ibidem*, n. 868, Nicholas Throckmorton al Consiglio reale da Parigi il 21/6/1559.

[15] *Ibidem*, n. 950, Throckmorton al Consiglio da Parigi l'8/7/1559.

[16] Il 7 maggio 1560 il corrispondente inglese da Strasburgo Christopher Mundt, informava lord Cecil di una prossima lega tra Francia, Spagna e papato "for the destruction of Geneva e l'invasione dei cantoni protestanti, "for which purpose the Duke of Savoy is chosen general" (C.S.P., 1560-61, n. 52). Pochi giorni dopo l'agente inglese a Venezia John Shers scriveva che il papa aveva deciso di muovere guerra a Ginevra "and requires the Duke of Savoy to be General" (*Ibidem*, n. 128)

stanti svizzeri[17]. Nel frattempo, tuttavia, dopo una prima serie di provvedimenti generali contro i dissidenti dei propri Stati, il duca non a caso aveva deciso di colpire il nucleo di riformati più legati dal punto di vista dottrinale ed ecclesiale a Ginevra, vale a dire i valdesi. In breve tempo, però, venne a mancare ad Emanuele Filiberto l'appoggio del pontefice, ora esitante di fronte al pericolo dello scoppio di una nuova guerra; di Filippo II di Spagna, dissuaso soprattutto dal Granvelle dall'intraprendere un conflitto al fianco dello Stato sabaudo[18]; della Francia, dove i Guisa, per motivi di famiglia, erano più interessati alle vicende inglesi e scozzesi che a quelle svizzere. Le difficoltà incontrate sul piano delle alleanze internazionali, indussero dunque il duca alla moderazione. Nell'estate del 1560 egli adottava quindi la tattica della persuasione e apriva le valli valdesi ai predicatori guidati dal gesuita Antonio Possevino.

Fallita per il momento la lega tra monarchie cattoliche, prese corpo il progetto per un accordo tra i principi italiani in difesa della religione, sostenuto da Pio IV, desideroso di riallacciare buone relazioni con gli Stati della penisola in vista della riapertura del Concilio di Trento e dal segretario di Stato Carlo Borromeo, il quale proponeva Emanuele Filiberto quale luogotenente del Concilio e generale della costituenda lega[19]. Le reazioni negative da parte dei maggiori Stati italiani, fecero cadere anche questo progetto, così il principe sabaudo si trovò solo proprio nel momento in cui, risultati inefficaci gli sforzi dei gesuiti, decideva di piegare con la forza la resistenza dei valdesi. A partire dall'ottobre 1560, mentre iniziavano

[17] Su questo tema si veda il classico L. CRAMER, *La Seigneurie de Genève et la Maison de Savoie*, Genève, Kuendig-Fontemoing, 1912-1958, voll. 4, I, *Le Régne de E. Philibert*.. Un'ottima sintesi è offerta da EGIDI, *Emanuele Filiberto*, cit., II, p. 203 sgg. Cfr. inoltre il recente R. ORESKO, *The Question of the Sovereignty of Geneva after the Treaty of Cateau-Cambrésis*, in *Republiken und Republikanismus im Europa der fruhen Neuzeit*, Munchen, 1988, pp. 77-99. Ringrazio l'autore per avermi fatto pervenire una fotocopia del suo saggio.

[18] Sul ruolo svolto dal Granvelle cfr. A. SEGRE, *Emanuele Filiberto e la Repubblica di Venezia*, in «Miscellanea di Storia Veneta», s. II, t. VII, 1901, pp. 121-122.

L'eminente prelato cercò anche di frenare gli ardori del duca e in una lettera del 20 giugno 1560, scritta da Bruxelles, così si rivolgeva al principe sabaudo: "L'on ha beaucoup publié par deçá et encores en Allemagne les emprinses que l'on disoit V. A. avoir à l'encontre de ceulx de Genesve. Pleut à Dieu qu'ils fussent bien ranges et chasties coume ils meritent, estant coume ils sont cause d'une grande partye des troubles qui se treuvent en la France et aultres lieux voisins, n'estans du tout exempt du mal procédant de ce coustel là les pays de pardeçá, coume V. A. sceit; mais je luy supplie tres-humblement qu'elle se veuille souvenir de ce que quelqueffois cydevant je luy ay dit, et de combien il emporte de prealablement bien establir ses affaires, amasser argent et s'assheurer des ses voisins" (*Lettere di Antonio Perrenot di Granvela al duca di Savoia Emanuele Filiberto*, a cura di E.Ricottti, in «Miscellanea di Storia Italiana», s. II, t. IV, 1880, p. 504).

[19] In una lettera del 7 settembre 1560, inviata da Venezia alla regina Elisabetta, l'informatore Guido Giannetti accennava ai negoziati intrapresi dal papa per costituire una lega tra gli stati italiani "against religiuos disturbances", ricordando altresì che Emanuele Filiberto aveva ricevuto "no encouragement" dagli altri principi in merito al suo progetto contro Ginevra (C.S.P., 1560-61, n. 494). Nei mesi precedenti il duca aveva preso contatti in questo senso anche con Cosimo I de' Medici (Cfr. A.S.F. Archivio di Stato di Firenze, Mediceo, f. 2960, ff. 43-44, lettera del luglio 1560).

le operazioni militari nelle valli, nacque nell'opinione pubblica protestante europea un grande interesse per la questione valdese, prodromo al costituirsi di quel fronte internazionale riformato, grazie al cui appoggio diplomatico e strategico, i valdesi avrebbero potuto sostenere con successo l'attacco sabaudo[20]. Con la morte del giovane re di Francia Francesco II nel dicembre 1560 e con la successiva apertura agli ugonotti da parte della reggente Caterina de' Medici, la posizione di Emanuele Filiberto si indebolì ulteriormente, mentre si rafforzava quella dei dissidenti delle valli piemontesi. Nei mesi della resistenza valdese (inverno 1561), il duca cercò di coinvolgere ancora il papato e la Spagna in funzione antiginevrina[21], ma visti i risultati negativi divenne più propenso al negoziato, preoccupato del resto anche di non compromettere le trattative che contemporaneamente aveva aperto con gli svizzeri[22]. Nel determinare la scelta ducale un peso decisivo l'ebbe la consapevolezza del formarsi di un contesto internazionale favorevole ai valdesi e in grado di esercitare notevoli pressioni sullo Stato sabaudo[23].

Bisogna tuttavia ricordare che la comprensione della dimensione internazionale assunta dalla questione valdese, non ci fu soltanto da parte del duca, bensì da parte degli stessi riformati delle valli, come è stato sottolineato da studi recenti[24]. La coscienza di essere partecipi di un fronte politico, oltre che religioso, rafforzò

[20] Alla fine di ottobre del 1560 l'opinione pubblica protestante europea credeva ancora nella possibilità di un compromesso tra i valdesi e il duca e, come si augurava un anonimo informatore, "it is hoped therefore that bloodshed will be prevented" (C.S.P., 1560-61, n. 691). Nelle loro corrispondenze gli agenti inglesi tendono sempre a sottolineare gli stretti legami esistenti tra i valdesi e i riformati dei paesi vicini. Nel febbraio 1561, ad esempio, nel momento più duro della guerra, John Shers riferiva al governo di Londra che i valdesi, la cui fede veniva considerata "the same as at Geneva", riuscivano a resistere "with the help of certain French subjects of Dauphiné, wich surrounds the vale" (*Ibidem*, n. 1000). Qualche mese più tardi Marsilio Della Croce informava da Venezia lo stesso Shers che i valdesi avevano ora "money and men in abundance" e aspettavano "reinforcements from Geneva" (C.S.P., 1561-62, n. 225).

[21] Nei primi mesi del 1561, Emanuele Filiberto inviò a Roma il suo primo maggiordomo Antonio Maria di Savoia-Collegno, per sondare le intenzioni papali "about the attact upon Geneva" e per sollecitare un aiuto finanziario (cfr. C.S.P., 1560-61, nn. 879 e 969). Quasi contemporaneamente egli mandò a Madrid uno dei suoi più fidati collaboratori, Giovanni Matteo Cocconato, col compito di ottenere l'appoggio di Filippo II (cfr. Archivo General de Simancas [d'ora in avanti A.G.S.], *Estado, Milan y Saboya*, leg. 1212, n. 89). Il duca tentò, senza successo, di coinvolgere nel suo piano anche Venezia, persuadendola "to enter into a league ... against Geneva and the Protestant Swiss" (C.S.P., 1560-61, n. 1023, Shers a lord Cecil il 22/2/1561)

[22] Nell'aprile 1561 Emanuele Filiberto informava dei suoi negoziati con Berna l'agente sabaudo a Madrid Maçuelo, affinché ne desse notizia al re di Spagna (cfr. A.G.S., *Estado, Milan y Saboya*, leg. 1212, n. 85).

[23] Il vicentino Guido Piovena, comandante degli archibugieri della guardia ducale, il quale aveva partecipato alle operazioni militari contro i valdesi, ricordava nelle sue memorie che Emanuele Filiberto, vista la situazione internazionale, "accrescendo poi ogni giorno li tumulti nella Francia et avutosi avviso che di Allemagna si preparava un numero di gente per venir a soccorrere detti ribelli", fu costretto "a accomodar le cose et perdonargli" (Archivio di Stato di Torino [d'ora in avanti A.S.T.], Sez. I, *Storia della Real Casa*, cat. III, m. 10, n. 14, *Memoires du s. Guido Piovena pour la guerre d'Angrogne*).

[24] Si veda soprattutto G. PEYROT, *Il patto dell'Unione del 1561*, in *I Valdesi e l'Europa*, Torino, Soc.St.Valdesi, 1983, pp. 210-211.

senza dubbio la posizione dei valdesi e la loro determinazione a resistere. Del resto a testimonianza dell'importanza assunta dalle vicende valdesi a livello europeo sta il fatto che l'accordo di Cavour suscitò una vasta eco internazionale. Il suo testo circolò quasi immediatamente in Francia, venendo discusso perfino nel Consiglio reale e venne considerato dagli osservatori contemporanei come un esempio di editto di tolleranza verso le minoranze riformate[25]. Dal canto suo Emanuele Filiberto si era rassegnato al compromesso, anche perché sul piano diplomatico emergeva un problema ancor più vitale per la sicurezza del ducato, cioè la restituzione delle città piemontesi ancora occupate dai francesi in base al trattato di Cateau-Cambrésis. Messa momentaneamente da parte la questione ginevrina, Emanuele Filiberto capì la necessità di mantenere buoni rapporti con i capi ugonotti che sedevano nel Consiglio reale di Francia e di cessare la politica repressiva. Nel marzo 1562, con lo scoppio delle guerre di religione, le difficoltà per la restituzione delle piazze aumentarono, tuttavia la crisi stessa della corona francese, inerme di fronte allo scatenarsi delle opposte fazioni, finì per accelerare le trattative con Caterina, la quale chiese al duca appoggio finanziario e militare contro gli ugonotti. In Svizzera, intanto, era ripresa l'azione diplomatica di Emanuele Filiberto che, grazie alla momentanea paralisi della diplomazia francese, aveva dapprima stipulato una proficua alleanza con i Cantoni cattolici e poi ripreso i negoziati miranti al ricupero delle terre perdute nel 1536 e al controllo di Ginevra. Ancora una volta la politica sabauda si inseriva e giustificava all'interno della dimensione europea assunta dallo scontro confessionale. Il costituirsi di fatto di due opposti schieramenti, da un lato il fronte riformato (ugonotti, svizzeri, principi tedeschi, monarchia inglese), dall'altro le potenze cattoliche, favorì la ripresa dell'idea di una grande lega antiprotestante, che comprendesse la Spagna e gli Stati italiani, con in testa il papa, ora seriamente preoccupato per la sorte dei domini avignonesi e con il ducato di

[25] L'accordo di Cavour fu subito paragonato dai contemporanei all'*Interim* concesso ai protestanti in Germania. Il 5 giugno 1561, quasi allo stesso tempo della firma dell'accordo, il vescovo di Tolone Girolamo Della Rovere, ambasciatore sabaudo a Parigi, riferiva ad Emanuele Filiberto che nella corte francese si era diffusa la notizia che il duca aveva "dato l'Interim a quelli di Angrogna, né io ho saputo altro che dire ... se non che io intendevo che V. A. perdonava alli detti Valdesi et quanto all'Interim, se ben che l'imperatore Carlo V ... l'aveva concesso, nondimeno ci saria differenza, se V. A. tollerava qualche cosa in quei suoi sudditi o ver gli commetteva et ordinava di far in qualche modo; il che seguiria quando si comandasse di osservare l'Interim" (A.S.T. Sez. I, *Lettere Ministri, Francia*, m. 1). L'accordo venne poi letto e discusso nel Consiglio regio (cfr. *Ibidem*, lettera del Della Rovere 10/7/1561). Anche gli osservatori protestanti interpretarono l'accordo come un *Interim* e nel luglio 1561, per esempio, l'agente inglese a Milano, riferendo della pace tra Emanuele Filiberto e i valdesi, affermava che ad essi era stato concesso "to enjoy their religion till the end of the General Council" (C.S.P., 1561-62, n. 327). In effetti sembra che lo stesso principe sabaudo considerasse in tal senso l'accordo, visto che alla fine di aprile del 1561, scrivendo al conte di Racconigi Filippo di Savoia, mediatore nelle trattative con i valdesi, sosteneva di aver consentito di "lasciargli viver in libertà de la loro religione, come ricercano, in fin alla determinazione del Concilio generale" (A.S.T. Sez. I, *Casa Reale, Lettere Duchi e Sovrani*, m. 8, 26/4/1561). Sulla natura e l'importanza storica dell'accordo, si vedano T. PONS, *Sulla pace di Cavour del 1561 e sui suoi storici*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi» 110 (1961), pp. 127-155; R. DE SIMONE, *La pace di Cavour e l'editto I di S. Germano nella storia della tolleranza religiosa*, *ibidem*, pp. 35-50.

Savoia in posizione preminente[26]. Il 1562 si chiudeva con Emanuele Filiberto impegnato in preparativi bellicosi contro Ginevra, ma troppo preoccupato di rafforzare il proprio potere in Piemonte per lasciarsi indurre a prendere nuove misure contro i sudditi eretici, che godettero quindi in questo anno di una certa tranquillità

Secondo periodo (1562-1564). Il Pascal lo definiva un biennio di calma per i riformati piemontesi, che approfittarono della momentanea distensione avvenuta a livello europeo in seguito all'editto di Amboise in Francia, che sanciva un compromesso, sia pur precario, tra cattolici e ugonotti. In effetti, a parte un provvedimento restrittivo emanato nella prima metà del 1563, di cui per altro le fonti offrono notizie piuttosto scarse e sommarie[27], Emanuele Filiberto smise di perseguitare i sudditi dissidenti. Finito il periodo delle illusioni, durante il quale aveva sperato di coinvolgere la Francia e soprattutto la Spagna nella lotta contro Ginevra, il duca aveva intrapreso una politica più realistica e proprio nel 1564 coglieva un importante successo, concludendo con bernesi e friburghesi i trattati di Nyon e di Losanna, in virtù dei quali gli svizzeri si impegnavano a restituire Genevois, Chablais e Gex, cioè parte delle terre sabaude occupate trent'anni prima. Il miglioramento dei rapporti tra Emanuele Filiberto e la Svizzera protestante, spinse probabilmente i riformati piemontesi ad un maggior attivismo, nella convinzione che fosse possibile ottenere dal principe più libertà[28]. Il 1564, però, si chiuse in modo negativo per lo Stato sabaudo, a causa dell'isolamento sul piano internazionale in cui esso si venne a trovare, in conseguenza del rifiuto da parte del papa e del re di Spagna di approvare gli accordi stipulati da Emanuele Filiberto con gli "eretici" svizzeri. Era soprattutto da Roma che giungevano le critiche più aspre nei confronti del duca e i rimproveri per la sua condotta troppo conciliante verso i riformati si aggiungevano a quelli per la lentezza con cui nello Stato sabaudo si procedeva alla pubblicazione dei decreti del Concilio di Trento[29]. Prendevano di nuovo forza, come era accaduto

[26] Il 20 giugno 1562 Guido Giannetti scriveva a lord Cecil che il papa tentava "to make a league for the extirpation of the heretics" e che allo scopo aveva "engaged the King of Spain and the Dukes of Savoy and Florence" (C.S.P., 1562, n. 226).

[27] Il Pascal, in un suo saggio, accennava a tale provvedimento, fondandosi su quanto riferito dal Sarpi nella sua storia del Concilio di Trento e datandolo all'aprile-maggio 1563 (cfr. A. PASCAL, *Storia della Riforma protestante a Cuneo nel secolo XVI*, Pinerolo, Tip. Sociale, 1913, p. 30). In effetti il 16 aprile di quell'anno Tolomeo Galli, segretario di Carlo Borromeo, scriveva al nunzio pontificio a Torino, informandolo del compiacimento del papa verso Emanuele Filiberto, in conseguenza dell' "ordine fatto contra gli eretici", ritenuto l'unico rimedio per "purgare il suo dominio di simil peste" (*Nunziature di Savoia*, a cura di F.Fonzi, Roma, Istituto Storico Italiano per l'Età moderna e contemporanea, 1960, I, p. 111).

[28] Vale la pena ricordare che a tale proposito si possono formulare soltanto delle ipotesi, perché purtroppo mancano studi recenti che analizzino la storia delle comunità riformate piemontesi in questi anni di calma. Dalle poche notizie disponibili, risalenti in pratica al Pascal, si può comunque dedurre che il periodo fu caratterizzato da un forte sviluppo organizzativo.

[29] Il 7 dicembre 1564 Carlo Borromeo trasmetteva al protonotario Gaspare Ponziglione una lunga istruzione da far pervenire al duca di Savoia, in cui venivano esposte tutte le lamentele che il papa muoveva ad Emanuele Filiberto (cfr. *Nunziature di Savoia*, cit., pp. 122-126).

nel 1562, le voci che avanzavano seri dubbi sulla sincerità dell'atteggiamento del duca, sostenendo che nella questione ginevrina egli era sempre stato mosso soltanto dall'interesse dinastico e non da autentico zelo religioso[30].

Terzo periodo (1565-1566). In questo biennio, secondo il Pascal, ci fu la ripresa della politica repressiva. Il momento cruciale può essere visto negli editti generali del maggio-giugno 1565, che però erano già stati anticipati nei mesi precedenti da una serie di provvedimenti particolari contro una delle maggiori comunità riformate esistenti al di fuori delle valli valdesi, quella di Caraglio nel Cuneese[31]. Quali furono i motivi che spinsero Emanuele Filiberto a riprendere la persecuzione? Ancora una volta il riferimento alla politica estera ducale risulta illuminante. Dopo la conclusione degli accordi con gli svizzeri nel 1564, la diplomazia sabauda aveva dovuto impegnarsi duramente per ottenerne l'approvazione da parte delle maggiori potenze cattoliche e se quella della Francia giunse relativamente in fretta alla fine del 1565, quelle della Spagna e del papato, come si è accennato, arrivarono con molto ritardo e con grande difficoltà[32]. Mentre sul versante internazionale i principali alleati dello Stato sabaudo si dissociavano dunque apertamente dalla politica di Emanuele Filiberto, in Piemonte i riformati, rassicurati dai trattati svizzero-sabaudi, avevano ripreso la loro attività organizzativa e di proselitismo, oltrepassando i limiti consentiti dalla legislazione ducale[33]. Il clima più disteso aveva favorito addirittura la formulazione da parte

---

[30] In una lettera del 14 agosto 1562, inviata al vescovo di Aosta Marcantonio Bobba, ambasciatore sabaudo a Roma, il duca ribatteva alle accuse di coloro i quali sostenevano "che l'interesse mio particolare, per rispetto di Ginevra et altri luoghi miei, mi spinge assai più a persuadere sua santità ad armarsi, che non il servizio di lei et de la santa sede" (A.S.T. Sez. I, *Lettere Ministri, Roma*, m. 4).

[31] Sulle vicende inerenti Caraglio e le altri comunità del Cuneese, cfr. PASCAL, *Storia della Riforma protestante a Cuneo*, cit., p. 34 sgg. ID., *Il Piemonte riformato e la politica di Emanuele Filiberto nel 1565*, cit.

[32] Gli accordi svizzero-sabaudi ebbero la ratifica della Francia nell'aprile 1565 (cfr. A.G.S. *Estado, Milan y Saboya*, leg. 1219, n. 132). Emanuele Filiberto fin dal marzo aveva inviato il testo del trattato a Filippo II di Spagna, pregandolo di non far mancare "el aprobacion de vostra mayestad" (*ibidem*, n. 131). Quattro mesi dopo, tuttavia, informato delle "difficoltà che si mettono in l'approvazione o sia ratificazione del contratto d'accordo che avemo fatto cum Bernesi, in lo qual ... non consentono né li teologi, né li canonisti di costesto regno per rispetto della religione", egli scriveva al proprio agente a Madrid Maçuelo, dichiarandosi meravigliato "de sì fatte difficultà, quali ne danno da pensare che la cosa sta male intesa da essi loro" (A.S.T. Sez. I, *Lettere Ministri, Spagna*, m. 1, 10/7/1565). Quanto alla Chiesa, già nel dicembre 1564 il papa faceva conoscere il dispiacere "di avere inteso che, ne l'ultima capitulazione trattata con quelli di Berna et di Geneva, S.A. abbi permesso che quei populi, che le saranno restituiti, possano viver a lor modo, anzi che S.A. li farà continuare nella lor setta ... Il che tutto è contra ogni legge divina et umana et de derecto, in destruzion del concilio tridentino, tanto buono et santo" (*Nunziature di Savoia*, cit., p. 123). Le proteste da parte della Santa Sede continuavano ancora nell'ottobre 1567 (Cfr. A.S.T. Sez. I, *Lettere Ministri, Roma*, m. 4, Marcantonio Bobba al duca il 27/10/1567).

[33] Lo stesso Emanuele Filiberto accennava alla ripresa della propaganda riformata in una lettera scritta il 25 aprile 1565 al conte Tommaso Valperga di Masino, suo consigliere di Stato, in cui giustificava l'intenzione di emanare un nuovo editto contro gli eretici, "avendo noi da qualche tempo in qua avuto considerazione al poco conto che si è tenuto degli avvertimenti et ordini

delle autorità religiose ginevrine di un progetto che suggeriva al duca di Savoia la creazione nei suoi domini di città franche, sul modello di quelle imperiali e della stessa Ginevra, in cui fosse consentito il culto anche ai riformati[34].

Di fronte alla prospettiva dell'isolamento diplomatico e alla realtà del rafforzamento della propaganda protestante in Piemonte, Emanuele Filiberto decise di intervenire. Era per lui necessario non soltanto ribadire ai sudditi la sua autorità, bensì riacquistare il prestigio sul piano internazionale e la fama, adesso un po' offuscata, di difensore della Chiesa e della fede cattolica. Il duca decise quindi di agire, cercando nel contempo di ottenere il sostegno diplomatico e militare della Spagna, che però in questa occasione invitò il principe sabaudo alla prudenza e a differire le misure repressive[35]. È probabile che la condotta attendista di Filippo II abbia influito sulla successiva evoluzione della politica di Emanuele Filiberto, il quale dopo i severi provvedimenti della tarda primavera, si mostrò ancora una volta disposto al negoziato con i riformati. Comunque sia, l'iniziativa ducale suscitò un'eco immediata nell'opinione pubblica europea[36]. Le convulse vicende dell'estate-autunno 1565, riassunte dal Pascal, furono caratterizzate, come già quelle del 1560-61, da un'alternanza di rigore e di moderazione da parte del duca che può essere adeguatamente compresa solo tenendo conto del contesto internazionale. Se infatti la volontà di colpire soprattutto gli eretici del territorio cuneese rispondeva alla necessità di far fronte alla ripresa del proselitismo protestante, che aveva creato una vasta rete di collegamenti tra i dissidenti delle valli valdesi, gli ugonotti delle confinanti province francesi e i riformati della pianura piemontese, la prudenza dimostrata da Emanuele Filiberto nel prosieguo della vicenda, derivava dalla volontà di non rovinare i frutti dei recenti accordi raggiunti con gli svizzeri[37]. Infine, come alcuni anni prima, anche questa volta a favore dei riformati piemontesi si era formato uno schieramento internazionale, che aveva fornito sostegno materiale, come nel caso degli ugonotti del Delfinato, della Provenza e del marchesato di Saluzzo, ma soprattutto diplomatico, come testimonia l'intervento dei maggiori principi protestanti tedeschi, quali l'Elettore palatino e i duchi di Sassonia, che all'inizio del 1566 inviarono un'ambascieria ad Emanuele Filiberto, chiedendo la sospensione

che avemo fatto fare, perché i nostri popoli vivessero cattolicamente et che fra essi non si seminasse zizania né eresia alcuna" (*Cento lettere concernenti la storia del Piemonte, dal 1544 al 1592*, edite da V.Promis in «Miscellanea di Storia Italiana», t. IX (1870), p. 586).

[34] Su questo interessante aspetto cfr. ORESKO, *The Question of Sovereignty of Geneva*, cit., pp. 85-89.

[35] Nel luglio 1565 Filippo II aveva fatto sapere ad Emanuele Filiberto che "de muy gana" lo avrebbe aiutato nell'impresa "como lo requiere la calidad del negoçio", ma che per il momento, dato che le forze spagnole erano impegnate nella campagna contro i Turchi, era meglio rinviare ogni azione all'inverno successivo "como tiempo mas aparezado para estas cosas pues para entonçes sera buelta la gente de guerra" (A.G.S. *Estado, Milan y Saboya*, leg. 1221, n. 88).

[36] Cfr. C.S.P., 1564-1565, n. 1280.

[37] Informando nell'ottobre 1565 il re di Spagna dei negoziati intrapresi con gli eretici dei propri stati, Emanuele Filiberto ricordava che "ogni minima persecuzione che si faccia a li predetti, ne causa molto pregiudizio nella restituzione che mi devono far Bernesi" (A.S.T. Sez. I, *Lettere Ministri, Spagna*, m. 1, lettera del duca al Maçuelo dell'11/10/1565).

delle misure repressive nei confronti dei correligionari[38].

Quarto periodo (anni seguenti al 1566). Secondo il Pascal, dopo gli editti del 1565 e fino alla morte del duca i caratteri della politica antiriformata sabauda mutarono, alla persecuzione generale si preferì quella sporadica o individuale, alla lotta senza quartiere le restrizioni sempre più soffocanti. In realtà Emanuele Filiberto, davanti al rafforzamento dell'apparato inquisitoriale con l'avvento al soglio pontificio di Pio V, decise di delegare direttamente alla Chiesa il compito di eliminare le ultime isole di dissidenza religiosa presenti in Piemonte, limitandosi a fornire alle autorità ecclesiastiche l'appoggio del braccio secolare, anche se ciò comportò l'insorgere di non pochi conflitti giurisdizionali tra i magistrati sabaudi e Roma. Risolta in questo modo sul piano interno, la questione riformata assunse sempre più nella mente del duca una dimensione europea. Lo scoppio della rivolta antispagnola nei Paesi Bassi, subito tintasi di coloriture confessionali e il rinnovarsi delle guerre di religione in Francia diedero ragione al principe sabaudo. E proprio sull'onda dello sconcerto sollevato da questi due eventi nel campo cattolico, Emanuele Filiberto ottenne un grande successo diplomatico, cioè l'approvazione, sul finire del 1566, dei trattati con gli svizzeri da parte della Spagna e qualche tempo dopo anche della Chiesa. Non era un caso, perciò, che nell'estate di quell'anno rispuntasse di nuovo in ambito europeo la questione ginevrina e venisse inviata a Roma da Emanuele Filiberto una missione diplomatica, che riprendeva i temi dei negoziati sabaudo-pontifici del 1560-61, vale a dire il sostegno politico e finanziario di Roma ad un'impresa contro Ginevra[39].

Da questo momento è possibile rilevare un sensibile mutamento nell'atteggiamento della Spagna nei confronti dello Stato sabaudo, che portò Madrid a interessarsi con sempre maggior attenzione alle vicende interne del ducato, di cui ora veniva colta l'importanza strategica non solo nel quadro della lotta contro il movimento riformato europeo, ma soprattutto in vista del mantenimento dei collegamenti tra i domini spagnoli in Italia e i Paesi Bassi[40]. Il radicalizzarsi dello scontro

---

[38] Le risposte inviate da Emanuele Filiberto ai principi tedeschi, il cui contenuto è molto importante per comprendere la sua concezione politica, sono conservate presso A.S.T. Sez. I. *Casa Reale, Lettere Duchi e Sovrani*, m. 9, lettera del 25/2/1566 al conte palatino Federico di Baviera e lettere del 28/2/1566 ai duchi Augusto e Giovanni Guglielmo di Sassonia. Nel marzo 1566, il duca scriveva all'abate di San Solutore, suo ambasciatore a Roma, perché informasse il papa che egli "con tutti i modi a noi possibili", aveva sempre cercato di "estirpare le eresie da li nostri stati", ma che ultimamente aveva dovuto subire le pressioni di "alcuni dei primi principi di Germania et d'altri luoghi". Pregava perciò il pontefice di considerare "quanto siano stretti e uniti questi di tal setta, che non manca loro aiuto infin da Principi forestieri et lontani di questi nostri Stati; et il desiderio che si scopre tra loro di rimaner rispettati per la comune intelligenza et concordia quale è tra essi" (*Ibidem, Lettere Ministri, Roma,* m. 4).

[39] A proposito del nuovo interesse per Ginevra a livello europeo, cfr. C.S.P., 1566-68, nn. 215,313,1115. Sulla missione sabauda a Roma, capeggiata del conte Giorgio Costa della Trinità, si veda A.S.T. Sez. I, *Lettere Ministri, Roma*, m. 5, l'abate di San Solutore al duca in data 9, 19, 23, agosto 1566.

[40] Sul mutamento dei rapporti ispano-sabaudi, cfr. D. MASELLI, *Le Valli valdesi nei docu-*

confessionale e la sua progressiva espansione a livello europeo, ebbero notevoli ripercussioni anche sulla ripresa della politica di rafforzamento militare portata avanti da Emanuele Filiberto proprio a partire dal 1566 e che portò sia alla definitiva costituzione della milizia paesana, sia al potenziamento del sistema difensivo lungo i confini nord-occidentali del ducato[41].

L'acuirsi della crisi nelle Fiandre e il rinnovarsi delle guerre di religione in Francia, determinarono il rinascere del progetto di una lega dei principi cattolici in funzione antiprotestante e il duca figurò subito tra i suoi maggiori sostenitori[42].

Negli anni Settanta la politica antiereticale perseguita da Emanuele Filiberto subì un netto salto di qualità. L'intervento del principe sabaudo, infatti, fu sempre più orientato sul piano internazionale, tanto da giustificarne presso l'opinione pubblica d'Europa la fama di vera "anima" del fronte cattolico. Egli, in effetti, intervenne in modo assiduo negli affari interni della Francia, trovandosi coinvolto in tutte le principali crisi che interessarono quella nazione, divenuta il nodo cruciale degli equilibri europei. La facoltà di giostrare all'estero con una certa tranquillità, fu comunque resa possibile dal normalizzarsi della situazione religiosa del ducato, ma soprattutto dalla soluzione, sia pure non definitiva, dell'annosa questione svizzera, che ebbe il suo suggello nella stipulazione nel 1570 di un accordo con Ginevra, per cui i rapporti tra la città elvetica e lo Stato sabaudo venivano regolati per un certo numero di anni. Forte del prestigio derivatogli dagli accordi con gli svizzeri, Emanuele Filiberto vide accrescere a livello internazionale la propria importanza, specie in qualità di mediatore, ruolo che egli seppe svolgere con efficacia in diverse occasioni.

Nel giugno 1572, quando sembrò ormai inevitabile una guerra tra la Francia e la Spagna, a causa dell'aiuto fornito dagli ugonotti ai ribelli delle Fiandre, il duca, nonostante le pressioni di Filippo II, che lo invitava a schierarsi al fianco di Madrid, dichiarò di volersi mantenere neutrale e si offrì come intermediario tra le due

menti spagnoli, in *I Valdesi e l'Europa*, cit. Nel 1567 lo stesso Filippo II riconosceva che a causa della "vezindad de los heregos", lo stato sabaudo correva gravi pericoli e prometteva ad Emanuele Filiberto di aiutarlo "con todo lo que fuere necessario" (A.G.S. *Estado, Milan y Saboya*, leg. 1222, n. 149).

[41] A proposito del diffondersi dello scontro religioso a livello europeo, si veda N.M. SUTHERLAND, *The massacre of St. Bartholomew and the European Conflict*, London, Macmillan, 1973, p. 20 sgg. Del resto era proprio Emanuele Filiberto, scrivendo all'abate di San Solutore nell'ottobre 1566, a sottolineare il nesso tra la politica di potenziamento difensivo e militare da lui intrapresa e la situazione internazionale (cfr. A.S.T. Sez. I, *Lettere Ministri, Roma*, m. 4).

[42] Tale era la diffusa opinione degli ambienti protestanti europei. Tra il maggio e il giugno 1567, per esempio, Henry Norris, l'agente inglese a Parigi, parlando di una vera e propria "conspiracy among the papistical Princes", citava tra i suoi maggiori esponenti il duca di Savoia e ammoniva la regina Elisabetta sui pericoli di una lega cattolica, costituita "to overthrow the Protestants of France, Flandes and England" (C.S.P., 1566-68, nn. 1223, 1230, 1265). Nelle istruzioni spedite nel gennaio 1569 all'abate di San Solutore, Emanuele Filiberto ritornava sulla necessità di convincere il papa a promuovere una lega tra le potenze cattoliche, "veggendo la manifesta aderenza, unione et intelligenza che è fra li Principi di Condé et di Orange con molti dei protestanti di Alemagna et d'altre regioni" (A.S.T. Sez. I, *Lettere Ministri, Roma*, m. 4).

potenze[43]. In realtà tale ostentata neutralità fu usata in modo strumentale da Emanuele Filiberto e non gli impedì, dopo il massacro di San Bartolomeo, in cui sembra per altro che egli avesse avuto una qualche parte come istigatore, di progettare un'alleanza tra Francia e Spagna ai fini di'un loro coinvolgimento a vantaggio sabaudo contro Ginevra[44]. Due anni dopo il duca diede un cospicuo appoggio finanziario e militare ad Enrico III di Valois, sostenendo la sua successione al trono francese contro gli ugonotti, tanto che un anonimo testimone del partito cattolico si augurava che ora la Francia insieme alla Spagna e al ducato di Savoia potesse "tentare l'impresa de l'empia città di Ginevra et sradicare questa pestifera pianta"[45]. La fama di Emanuele Filiberto difensore della causa cattolica in Europa crebbe e venne ulteriormente ribadita negli anni successivi. Quando nel 1579 scoppiò la crisi relativa al marchesato di Saluzzo, il principe sabaudo ebbe un ruolo determinante nella soluzione della crisi e rafforzò la sua immagine di campione dell'ortodossia, come ammetteva lo stesso papa Gregorio XIII[46]. Il riconoscimento pubblico della funzione di alfiere del Cattolicesimo non solo in Italia, ma anche all'estero non era altro che la consacrazione in senso controriformistico della politica attuata dal duca nel suo Stato e proseguita con coerenza a livello internazionale. A ragione, dunque, nel novembre 1579 il pontefice poteva rallegrarsi dell'accordo, concluso soprattutto grazie alla mediazione ducale, tra la corona di Francia e il ribelle maresciallo di Bellegarde, che consentiva la presenza nel Saluzzese ai soli

[43] Nel giugno 1572 il duca inviò a Madrid il senatore Giovenale Costaforte con una missiva, in cui dopo aver assicurato Filippo II delle pacifiche intenzioni del re di Francia, dichiarava di essersi deciso a fare da mediatore, "tenendo io per fermo che la pia et giusta mente di S. Maestà cattolica sia altresì dispostissima al trattenimento della pace, tanto necessaria al nome cristiano". Il principe sabaudo invitava quindi a volgere le armi contro i Turchi "a gloria di Dio et universale beneficio della cristianità" (A.S.T. Sez. I, *Lettere Ministri, Spagna*, m. 1, 12 e 15 giugno 1572).

[44] Sul possibile coinvolgimento di Emanuele Filiberto cfr. SUTHERLAND, *The massacre of St. Bartholomew*, cit., pp. 286, 326 e 333. Nel dicembre 1572 l'agente inglese in Francia sosteneva che il duca stava tramando un complotto contro Ginevra e che intendeva favorire tramite un matrimonio l'alleanza "between this crown and Spain" (C.S.P., 1572-1574, nn. 655 e 672, Francis Walsingham a lord Burghley). Anche la Santa Sede sembrava di nuovo propensa a tentare l'impresa e il 16 dicembre 1572 il protonotario Ponziglione informava Emanuele Filiberto che il papa aveva manifestato il desiderio "che avrebbe che si potesse recuperare Geneva" (A.S.T. Sez. I, *Lettere Ministri, Roma*, m. 6).

[45] Citato in A. DUFOUR, *The Discourse Dedicated to Count Guido San Giorgio Aldobrandini*, in *The Massacre of St. Bartholomew. Reappraisals and documents*. The Hague. Nijhoff. 1974, p. 178. Sull'appoggio dato da Emanuele Filiberto ad Enrico III di Francia, cfr. C.S.P., 1572-74, nn. 1509 e 1537. Lo stesso pontefice Gregorio XIII nel settembre 1574 esprimeva tutta la sua soddisfazione per l'azione svolta dal duca a sostegno del re di Francia, affermando che la presenza ducale sarebbe stata "di gran giovamento a tutte le provvisioni necessarie al stabilimento della quiete di quel regno" e invitandolo ad esortare il sovrano francese a liberare "quelle due provincie di Linguadoca et del Delfinato dalla invasione degli ugonotti et ribelli" (A.S.T. Sez. I, *Lettere Ministri, Roma*, m. 6, l'abate di San Solutore ad Emanuele Filiberto 20/9/1574).

[46] Il papa, pur essendo preoccupato per la possibilità di incursioni da parte degli ugonotti del Delfinato e della Linguadoca nel marchesato di Saluzzo, confidava all'ambasciatore sabaudo di essere convinto del fatto che da quelle parti "avemo un buon antemurale: il signor Duca" (A.S.T. Sez. I, *Lettere Ministri, Roma*, m. 7, Giovanni Federico Madruzzo ad Emanuele Filiberto il 15/3/1579).

cattolici. L'accordo, come riferiva l'ambasciatore sabaudo a Roma, veniva considerato dal papa "opera degna veramente della singolare pietà di V. Altezza, la quale si contenta aver cura che non solo nelli suoi Stati, ma nelli circonvicini ancora si vegli a conservare et accrescere la Santa Religione Cattolica"[47].

PIERPAOLO MERLIN

[47] *Ibidem*, Madruzzo al duca il 16/11/1579.

Aspirazioni locali e politiche continentali. La questione religiosa nella Valtellina del '600

Le vicende della Valtellina tra XVI e XVIII secolo evidenziano una peculiarità difficilmente riscontrabile in altri contesti «periferici»: ogni spostamento nella dinamica politica e religiosa *locale,* anche se non sollecitato da forze esterne, assumeva immediatamente una importanza *generale.* Quasi fosse osservata senza interruzione attraverso una lente di ingrandimento, la Valtellina non poteva dar luogo a mutamenti significativi senza suscitare molteplici e quasi «automatiche» reazioni. In altri termini, la *microstoria* qui mostra un collegamento diretto e continuo con la storia *generale.* Sul piano della ricerca le conseguenze di questa diversità sono evidenti: chi si occupi della storia politica e religiosa valtellinese, oltre a considerare il materiale d'archivio conservato *in loco*, potrà intraprendere un viaggio fino a Milano o a Roma, a Venezia, a Madrid o a Parigi, con la certezza di non tornare a mani vuote.

Con questa premessa non intendo avviare un discorso metodologico, e nemmeno iniziare un esame critico della produzione storiografica sull'argomento. Basterà fare un cenno alla permanenza di una dicotomia molto netta: da una parte un gran numero di lavori, peraltro utilissimi, incentrati sulla storia interna della Valtellina e approntati sulla base di una documentazione locale. Dall'altra alcune indagini (poche in verità) che guardano a quest'area alpina muovendo da una dimensione geopolitica continentale, ma che spesso non prendono in considerazione le fonti documentarie conservate in Valle[1].

Il rimedio parrebbe scontato: cercare *nel mezzo* la verità , combinando il locale con il generale. Questa via è già stata battuta dai più ambiziosi tra gli storici

---

[1] Ci sono comunque delle eccezioni: tra le indagini che, a partire dal contesto valtellinese, offrono un contributo di interesse più ampio si veda S. MASSERA, *Un diplomatico valtellinese del secolo XVII. Gian Giacomo Paribelli (1588-1635),* Sondrio, Società storica valtellinese, 1970 («Raccolta di studi storici sulla Valtellina», XXIII); dal versante opposto, quello della problematica geopolitica, procede invece A. WENDLAND, *Der Nutzen der Pässe und die Gefährdung der Seelen. Spanien, Mailand und der Kampf ums Veltlin (1620-1641),* tesi diretta da F. Angiolini (Università Europea) e discussa da G. Lutz, A. Pastore, I. Mieck e P. Fernandez Albaladejo. Per ragioni di spazio non posso prendere qui in considerazione la storiografia sul Cinquecento e sulla Riforma.

ABBREVIAZIONI: AAMi = Archivio della curia arcivescovile, Milano; AASo = Arch. dell'arcipretura di Sondrio; ACMi = Arch. storico civico, Milano; AGS = Archivo general, Simancas; ARSJ = Archivum romanum Societatis Jesu, Roma; ASDCo = Arch. storico della Diocesi di Como; ASMi = Arch. di Stato, Milano; ASSo = Arch. di Stato, Sondrio; BMVe = Biblioteca Marciana, Venezia; BNB = Bibl. nazionale braidense, Milano; BV = Bibl. apostolica vaticana; DBI = «Dizionario biografico degli italiani».

della Valtellina e da alcuni attenti ricostruttori delle guerre europee e dei conflitti religiosi tra XVI e XVII secolo, ma non mi sembra che ci si possa accontentare. La curiosità e la buona volontà degli studiosi locali ci ha messo a disposizione materiali che sono, proprio per quella peculiarità della storia valtellinese di cui si parlava, di *immediato* interesse generale; però da parte degli accademici tali opportunità non vengono colte.[2]

Su quest'ultimo versante occorre dunque progredire: la documentazione reperita *in loco* offre testimonianza di una notevole complessità che in mille modi interagisce con fattori esterni; ma anche le forze che muovono da oltre i monti sono molto meno omogenee di quanto ci abbiano mostrato le storie «generali». Che non vi fossero degli interessi genericamente valtellinesi è evidente, data la condizione di divisione della regione; ma anche per Roma, per Madrid o Parigi dovremo demolire una immagine semplificante e sostanzialmente falsa, in quanto basata sulla personificazione di entità storiche che al loro interno erano invece composite e conflittuali. Far luce sulla articolazione interna delle corti europee è il passo più urgente da compiere, perché proprio tale complessità rendeva possibile il gioco dei rapporti mutevoli tra il mondo periferico e le sedi più «alte» della politica; un gioco che produceva alleanze e contrapposizioni talvolta imprevedibili, e che comunque condizionava i destini individuali e la vita delle comunità.

Alcune variabili significative.

Il clero valtellinese era sottoposto al vescovo di Como, ma aveva nell'arciprete di Sondrio una guida più diretta e accessibile, potremmo dire una sorta di vescovo valligiano, data la condizione di relativo isolamento di quella terra. Partendo da questa semplice constatazione, proviamo a immaginare alcune conseguenze, come se verificassimo su di una scacchiera le mosse possibili ai diversi «pezzi». Ma attenzione: su questa scacchiera non ci figureremo due fronti contrapposti, i bianchi e i neri. Converrà piuttosto pensare, almeno inizialmente, che ogni elemento vesta colori diversi e muova individualmente alla ricerca di un proprio percorso vincente.

L'arciprete gode dunque di un grande prestigio, e il suo potere ha salde radici in Valle; non occuperebbe quel posto se non provenisse da una delle famiglie locali più insigni per antichità e ricchezza. È però fondamentale chiarire subito che può «muovere» anche al di là dei monti, molto lontano e in ogni direzione. Innanzitutto la stessa casata cui appartiene ha rapporti diversificati, essendo radicata in un luogo che è crocevia di traffici e di culture; egli inoltre ha potuto compiere i suoi studi fuori della Valle. Ma soprattutto, tra Cinque e Seicento, l'arciprete di Sondrio rappresenta l'autorità religiosa in una delle zone strategicamente più importanti del

[2] Circa la «idoneità» della società alpina «a costituire esempio pertinente per una riflessione non locale e non circoscritta» cfr. *L'ordine di una società alpina. Tre studi e un documento sull'antico regime nel principato vescovile di Trento*, a cura di C. Mozzarelli, Milano, F. Angeli, 1988 (in particolare la stimolante *Premessa* del curatore, alle pp. 7-13).

continente. Se è vero che nella società di antico regime la religione e la politica sono inscindibili, non vi è contesto che possa dimostrare, meglio della Valtellina, questa indissolubilità.

Benché il nostro personaggio sia gerarchicamente sottoposto all'ordinario di Como, ha sicuramente rapporti (anche personali) con alti prelati della corte di Roma, con esponenti importanti del clero e della politica milanese, con la nunziatura di Lucerna, con i rappresentanti delle comunità valligiane e infine con il governo delle Tre Leghe grigie. La rilevanza strategica della Valle, che permette all'arciprete di Sondrio di avere una udienza tanto vasta e diversificata, nello stesso tempo rende la sua posizione molto scomoda: i governanti per lui sono «eretici», sono il nemico da combattere senza tregua. Ma, quel ch'è peggio, è stato proprio il maggior difensore della fede, il re cattolico, a consegnare i Valtellinesi alle Leghe retiche. Anche gli spagnoli e i ministri milanesi sono in un certo senso dei nemici, e così pure il vescovo di Como, che si è reso complice di quel «tradimento».

Il fatto che Como faccia parte dello Stato di Milano implica che il vescovo debba appartenere ad una casata suddita e «confidente» del re cattolico, che non possa occupare il suo posto senza il *placet* delle autorità spagnole. Naturalmente egli obbedisce innanzitutto al pontefice, ma questo non rende più semplice il nostro quadro, perché a Roma si muovono forze diverse, in concorrenza tra loro. In quella corte sono rappresentati gli interessi della monarchia spagnola e quelli delle potenze che la combattono; qui vengono vagliate, tra una miriade di altre istanze, anche quelle del vescovo di Como...e quelle dell'arciprete valtellinese.

È inevitabile, a questo punto, specificare nomi e date, rievocare i fatti. Ma, per concludere lo schema fin qui abbozzato, prospettiamo una serie di possibilità: il vescovo potrà trovarsi in conflitto con l'arciprete (che dovrebbe rappresentarlo in una porzione così importante della diocesi); quest'ultimo potrà avere contro di sé una parte del clero locale (che in teoria dovrebbe essergli fedele); entrambi cercheranno di far valere le loro ragioni a Roma (e questo è naturale); in quella corte allora si dovrà decidere se accondiscendere al volere della Spagna, a sostegno del vescovo, o se premiare invece le aspirazioni autonomistiche del suo «vicario». Ci si potrebbe interrogare infine sul significato di tanti dissidi, visto che Roma e Madrid, vescovi e arcipreti, insieme dovrebbero perseguire la vittoria della «vera» fede minacciata dall'«eresia». Una costellazione di valori in effetti viene da tutti riconosciuta, ma nel labirinto terreno, dove i confini della fede e della politica (come quelli degli interessi e degli ideali) sono indistinti, pare che ognuno si volga a un percorso proprio.

La guerra degli arcipreti

Le indicazioni di base che ci occorrono sono offerte dal lavoro di Tarcisio Salice sul manoscritto di Gian Antonio Paravicini.[3] È il Paravicini il primo arci-

[3] GIAN ANTONIO PARAVICINI, *La pieve di Sondrio*, a cura di TARCISIO SALICE, Società storica valtellinese, Sondrio, Società storica valtellinese, 1969 («Raccolta di studi storici sulla Val-

prete del nostro racconto. Nato nel 1588, e cresciuto dunque nel clima delle dispute teologiche ancor vive a cavallo tra i due secoli, ebbe un itinerario di formazione tipico: primi studi in Valle, poi presso i gesuiti comaschi, infine a Milano, nel Collegio elvetico, fino al conseguimento della laurea in teologia. Poi il ritorno, la cura nella parrocchia «paritetica» di Poschiavo, quindi in quella di Montagna.[4]

Gian Antonio aveva trentadue anni quando, nel 1619, venne eletto all'arcipretura di Sondrio, che avrebbe tenuto fino al 1653. Il clima era drammatico in quel momento, soprattutto a Sondrio, dove risiedeva il governo di Valle ed era presente la più forte rappresentanza calvinista. Le manifestazioni che accolsero il nuovo arciprete nel giugno 1620, quando ormai la situazione stava precipitando verso lo scontro confessionale, assunsero un carattere apertamente polemico. Nel mese seguente Giacomo Robustelli si pose alla guida dell'insurrezione rimasta celebre con il nome di «sacro macello». Il Paravicini giustificò quei fatti dicendo che «la pazienza dei cattolici» si era alla fine «convertita in furore». Per formazione e inclinazione d'animo egli era dunque un uomo della «riconquista» cattolica; aveva una coscienza fiera dell'importanza della sua carica, e insieme il senso di appartenenza a una tradizione «eroica»: meno di un anno prima del suo arrivo a Sondrio il suo predecessore, Nicolò Rusca, aveva patito la tortura fino alla morte per mano degli «eretici».

Il Paravicini si sentiva destinato a difendere e onorare il posto di capo del clero valtellinese, verso cui nutriva certo anche un senso di proprietà: fondò un canonicato che fece occupare al fratello Francesco, e tramite la nunziatura di Lucerna ottenne da Urbano VIII una bolla che lo nominava coadiutore con diritto di successione[5]. Questo tipo di trasmissione non era una novità: altri parenti del nostro arciprete avevano occupato quel posto prima di Gian Antonio. Lo ricorda orgogliosamente lui stesso, nella breve autobiografia, dicendo che sua madre fu «benedetta fra l'altre donne», perché «ebbe Arciprete un zio, Arciprete un fratello e Arciprete un figlio» (in realtà anche un secondo figlio terrà la stessa carica). Si era insomma instaurata una tradizione, a vantaggio di una ristretta cerchia di famiglie tra loro imparentate. Anche il Rusca aveva assegnato un canonicato ad un fratello, e aveva ottenuto per lui la nomina a «coadiutore con diritto di successione».[6]

Il discorso sull'autorevolezza che al Paravicini proveniva dai rapporti parentali può essere qui solamente accennato, ma ricordiamo, a questo proposito, che

tellina», XXII). In particolare si veda la ricca *Introduzione* del curatore, pp. 12-60. Per quanto riguarda lo scritto che il volume ripropone, la parte per noi più interessante è quella dedicata dall'arciprete ai suoi predecessori (pp. 235 ss.), e soprattutto i cenni autobiografici alle pp. 264-283. Nelle note che seguono, questo volume verrà indicato con l'abbreviazione *La pieve di Sondrio*.

[4] Chiese paritetiche erano quelle condivise dalle due confessioni religiose.

[5] Francesco era dottore in teologia, ed aveva 18 anni meno di Gian Antonio; prima di occupare il canonicato era stato curato di Chiuro. La bolla papale cui si accenna è del 1637. Dal momento che dovremo occuparci ampiamente di lui, anticipiamo solamente che nel 1654, all'età di 48 anni, egli succederà al fratello; *La pieve di Sondrio*, p. 281.

[6] Caterina Pusterla era sorella dell'arciprete Nicolò e nipote dell'arciprete Giovan Giacomo. Bartolomeo Rusca (il fratello di Nicolò) rinunciò al suo diritto, permettendo così l'elezione del Paravicini. Per questi e altri dati cfr. *La pieve di Sondrio*, p. 264 e 265.

uno dei fratelli, Nicolò, era cancelliere di Valle, e che a lui fu affidata l'amministrazione dei beni appartenenti a quanti erano stati uccisi o espulsi nel 1620. Quel che più ci interessa rilevare è che Gian Antonio assunse subito un ruolo autonomo, riconosciuto dal governo spagnolo. All'indomani del trattato di Madrid, con cui la Spagna si impegnava a restituire la Valtellina ai Grigioni chiedendo in cambio il perdono dei cattolici rivoltosi, l'arciprete fu inviato a Roma dal duca di Feria, governatore di Milano. In realtà proprio in questa occasione egli diede prova della sua autonomia e della sua fermezza sostenendo a piè fermo, di fronte a papa Gregorio XV e al cardinal nipote Ludovico Ludovisi, la necessità di cacciare gli «eretici» dalla Valle. Con questa richiesta entrava in contrasto con i desideri del governo spagnolo e con quelli della Segreteria di Stato romana, in quel momento disposta ad accondiscendere alla volontà della monarchia cattolica.[7]

Il Paravicini resterà sempre fedele alla sua idea della necessità di una contrapposizione antiereticale senza cedimenti. Vi era in questa visione militante il riflesso della sua esperienza personale, comune ad una intera generazione di religiosi molto influenzata dall'esempio borromaico.[8] Ma nel contempo giocavano anche precise aspirazioni personali, in parte indotte dalla posizione che il sacerdote si trovava ad occupare, in parte sollecitate da una tendenza al protagonismo che avrebbe inevitabilmente condotto ad uno scontro aperto con il vescovo di Como.

Al tempo dell'occupazione del corpo di spedizione pontificio il cardinale Scaglia, vescovo di Como, nominò l'arciprete vicario foraneo per Valtellina e Bormio, dandogli anche l'incarico di effettuare a suo nome la visita pastorale. Qualche anno dopo, nel 1628, Gian Antonio si recò ancora a Roma, a nome della comunità di Sondrio. Queste opportunità diedero senz'altro nuove conferme al suo prestigio e gli consentirono di ribadire con rinnovato vigore il progetto cui tanto teneva, ma nel contempo lo misero in condizione di percepire tutte le difficoltà che avrebbe incontrato la sua aspirazione ad essere riconosciuto come guida religiosa e politica della Valle. Si era aperta infatti quella fase complessa del confronto tra le potenze che, dopo alterne vicende diplomatiche e militari, avrebbe condotto alla stipulazione del Capitolato del 1639. Con questo trattato i Grigioni riottenevano stabilmente il controllo della Valtellina, con i contadi di Chiavenna e Bormio, e in cambio abbandonavano l'alleanza con la Francia per passare a quella con la Spagna. Il clero e i cattolici valtellinesi conseguivano così l'unità religiosa, ma si sentivano traditi: di questa insoddisfazione il Paravicini era il portavoce naturale.

Per comprendere gli sviluppi successivi è importante tener conto dello stato d'animo degli elementi più attivi del clero valtellinese e delle altre forze cattoliche

[7] L'arciprete stava recandosi alla dieta di Lucerna per convincere gli Svizzeri a non riconoscere il trattato, quando gli si ordinò di recarsi a Roma insieme a Gian Francesco Schenardi. Il resoconto dell'udienza, avvenuta nei giorni 30 e 31 luglio 1621, è un documento di grande interesse: venne redatto dallo stesso Paravicini, ed è stato pubblicato dal Salice in *La pieve di Sondrio*, p. 337.

[8] In questo senso sono molti i punti in comune con un altro sacerdote di spicco, Bartolomeo Caldinelli, arciprete di Breno, in Valcamonica, che fu attivo proprio in questi anni. Cfr. G. SIGNOROTTO, *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di Santa Pelagia*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 150 e 151; 178.

all'interno della Valle. Ritenevano che il Capitolato fosse un fatto inaccettabile, che quella situazione non sarebbe durata a lungo, che fosse giustificato il ricorso ad espedienti per poter aggirare le prescrizioni del 1639. Una lettera, inviata dall'inquisitore di Como all'arciprete di Sondrio nel 1656, costituisce una testimonianza interessante riguardo a questo atteggiamento. Il Capitolato prescriveva per il S. Uffizio il divieto di intervenire in Valtellina, ma l'inquisitore sosteneva che quel trattato, stipulato tra Spagna e Tre Leghe, non potesse in alcun modo contrastare l'attività del suo tribunale: «res inter alios acta non preiudicat tertio». Inoltre, a suo parere, esso vietava di «introdurre» in Valle il S. Uffizio, ma questo già vi era stanziato da due secoli («onde l'essercitio dell'Inquisitione non s'introduce...ma si continua»).[9] Le affermazioni di principio erano dunque esplicite, non andavano però conclamate di fronte alla controparte: sul terreno della pratica, la situazione esistente consigliava di adottare una linea prudente e moderata. «Ben è vero però che questi non sono tempi da mettere questa carne a foco, e basta fare il fatto suo senza strepitto».[10]

Dal 1626 al 1665 il governo pastorale della diocesi comasca fu nelle mani del cremonese Lazzaro Caraffini: da questo prelato «confidente» il governo di Milano si aspettava un valido aiuto per tranquillizzare la situazione valtellinese, il che significava sostanzialmente tenere a freno l'arciprete e ridimensionare, di fronte alla Sede apostolica, il quadro disastroso che il clero locale dipingeva nei suoi ricorrenti memoriali. In effetti la posizione assunta dal prelato fu molto esplicita, a giudicare dalla sua corrispondenza con Roma:

> ...è falso che mai vi sia stato predicante nè essercitio di setta, nè meno che vi sia nella Valtellina più di 70 case di heretici, et io ne tengo la nota distinta di ciascuno, e prima di Natale la mandai al Governatore di Milano. Insomma rompere con Grigioni per imprudenza procurarò di non farlo, e se succederanno cose a che io non possa reparare, ne darò conto a Padroni come ho fatto sempre per aspettarne gl'ordini precisi...[11]

Distinguere, nelle scelte del vescovo, quanto fosse dettato da personale adesione alle direttive spagnole e quanto invece dipendesse da forme di pressione

[9] «...anzi gli istessi signori Grigioni prima della heresia, hanno esseguito delle sentenze datte dall'Inquisitore in causa di stregoneria»; AASo, *Lettere all'arciprete di Sondrio di diversa provenienza*, 17 ottobre 1656. A questa data presiedeva il tribunale comasco il domenicano milanese Ludovico Maria Calchi. In altra sede ho preso in esame un intervento in Valtellina attraverso il suo vicario Lattanzio Guarinoni, residente nel convento di S. Antonio in Morbegno; *Inquisitori e mistici*, cit., pp. 247 ss.

[10] L'inquisitore precisa che, se si ammettessero in Valtellina abiure solenni degli «sponte comparenti» innanzi a un altro tribunale ecclesiastico, «si darebbe ad intendere che è totalmente escluso (il Santo Uffizio) dalla Valtellina». Meglio quindi dar luogo alle sole riconciliazioni al cospetto di Dio e della Chiesa, alla presenza di due testimoni. AASo, luogo cit.

[11] ASDCo, *Cantoni svizzeri*, cart.13; minuta di lettera del 22 febbraio 1640, destinata al cardinale Francesco Barberini in qualità di rappresentante della Congregazione del S. Uffizio. Il fatto che i vescovi avessero un importante ruolo politico è ancora troppo trascurato da una storiografia (più o meno consciamente condizionata dalla tradizione apologetica) che invece dedica tutto il suo impegno a metterne in luce una attività «pastorale» non sempre convincente; per il caso che ci interessa cfr. P. GINI, *L'età posttridentina (secoli XVII-XVIII)*, in AA.VV., *Diocesi di Como*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro, Brescia, 1986, pp. 101-104.

esercitate dalle autorità sarebbe ozioso: certamente non mancarono in simili casi azioni di forza da parte del governo di Milano, ma d'altra parte non ci sono dubbi circa l'ostilità che l'ordinario nutriva verso le iniziative degli arcipreti di Sondrio.[12] Benché il vescovo non mancasse di smentire il quadro disastroso che delineavano i memoriali, il Paravicini riuscì a trovare ascoltatori ben disposti nella corte di Roma, come i cardinali Chigi, Farnese, Omodei; in fondo il sacerdote valtellinese si mostrava animato da zelo profondo, e solamente desideroso di veder trionfare la fede. Senza contare che la situazione di immobilità gelosamente tutelata dagli spagnoli poteva dispiacere a quanti ritenessero ancora possibile un progresso del cattolicesimo tra quelle montagne. Dunque il compito del vescovo di Como non si prospettava affatto semplice: anche se non gli mancavano possibilità di rendere la vita difficile al suo irrequieto sottoposto, non sarebbe riuscito a umiliarlo e a farlo tacere. Sarà Francesco, successore di Gian Antonio, non meno ostinato e deciso del fratello, a lasciare un racconto vivo e puntiglioso del lungo conflitto.[13]

Francesco racconta che la Congregazione di *Propaganda fide*, di recentissima istituzione, aveva dato incarico a suo fratello di istituire una commissione di religiosi per vigilare sulla applicazione dei dettami del Capitolato, in particolare per quanto concerneva l'espulsione dei protestanti. Mentre il Paravicini si stava impegnando con ardore in questo compito, il vescovo di Como gli ordinò di sciogliere il gruppo. Gian Antonio invece di obbedire protestò pubblicamente e scrisse all'arciprete di Chiavenna chiedendogli di aderire all'iniziativa. Quel che maggiormente indispettì il vescovo fu il fatto che il Paravicini cercasse sempre di scavalcare la sua autorità rivolgendosi a Roma e a Lucerna; proprio chiedendo aiuto al nunzio presso gli Svizzeri aveva ottenuto la nomina del fratello a coadiutore con futura successione.[14]

---

[12] Per la verità il problema delle «vendette trasversali» dei ministri regi, ai danni dei parenti e dei beni di famiglia dei prelati troppo ostinati e battaglieri non è di poco conto. Ma per quanto riguarda in particolare il Caraffini gli elementi sono discordanti. A. WENDLAND, *Der Nutzen der Pässe*, cit., pp. 420-422, dice che il vescovo fu obbligato dagli spagnoli a dare un parere favorevole circa la restituzione della Valtellina ai Grigioni, argomentando che questo non avrebbe arrecato danni alla religione e alla giurisdizione ecclesiastica. Certamente, le vicende qui ricostruite mostrano un attivismo del Caraffini nella difesa dello *status quo*.

[13] AASo, *Compendio dei gravami delli fratelli Arcipreti di Sondrio ricevuti da Mons. Lazzaro Caraffino vescovo di Como ancor vivente, quali provano manifestamente l'antica sua antipatia esposta da mons. ultimamente, ma anco la mortal inimicitia, et odio dal 1639 citra, le cui prove tutte se le haverebbe procurate e portate seco l'Arciprete moderno, quando havesse creduto di venir a questo cimento, e bisogno.* Per la collocazione delle carte conservate nell'arcipretura di Sondrio è impossibile dare indicazioni più precise, in assenza di una adeguata catalogazione. Ringrazio il prof. Battista Leoni per avermi gentilmente offerto la sua guida.

[14] Vi era tensione tra il Caraffino e la nunziatura di Lucerna, al punto che il vescovo faceva notare, nella sua corrispondenza con Roma, che i Grigioni gli riservavano un trattamento migliore di quello offertogli dai cattolici svizzeri; lo si intuisce da una lettera inviatagli dal card. Barberini: «S'è udito da questi miei Eminentissimi con gusto, che V.S. resti sodisfatta da Signori delle Tre Leghe nella visita ch'ella fa dei luoghi soggetti al loro dominio, ma dall'altro lato hanno sentito con dispiacere ch'ella resti travagliata da Signori Svizzeri. A mons. Nunzio si sono già dati gli ordini necessari nell'affare...ma se V.S. non cerca di caminar di concerto col medesimo mons. Nunzio difficilmente si potrà dar rimedio a cotesto male...»: ASDCo, *Cantoni svizzeri*, cart. 13, lettera da Roma, del 4 agosto 1640.

Il Caraffino era deciso a punire il sacerdote ribelle, ma la Congregazione dei vescovi e regolari intervenne, nel settembre del 1640, sottraendolo al foro diocesano. Certamente il Paravicini godeva in Valle di un sostegno ampio, al di là dei rapporti personali e familiari con notabili di primo piano, tant'è vero che nella fase più acuta del contrasto con l'ordinario, quando egli manifestò il proposito di abbandonare la cura di Sondrio, la Comunità inviò prontamente una accorata supplica a Como.[15] Probabilmente, ciò che stringeva i cattolici valtellini al loro arciprete, che li spingeva a insistere contro le resistenze di Milano, Lucerna e Roma, era la determinazione di procedere subito alla messa alla vendita forzata dei beni appartenenti agli «eretici».[16]

Per complicare ulteriormente il quadro, teniamo conto che i governanti grigioni avevano coscienza del peso politico dell'arciprete e delle sue possibilità di manovra con Roma e con Lucerna; egli era certamente un nemico acerrimo, ma in momenti di particolare attrito con gli spagnoli e con Roma poteva divenire un elemento importante di mediazione. Ora che il loro dominio sulla Valtellina era riconosciuto, i Grigioni guardavano con qualche interesse ai dissidi esistenti tra Sondrio e Como e se, nel concreto, l'obiettivo del Paravicini era quello di sottrarre la Valle all'autorità del vescovo ed a Milano, la prospettiva offriva dei vantaggi anche a loro. [17]

Promoveatur ut amoveatur

In effetti il punto più scottante di tutta la complessa vicenda fu la richiesta di creare un Vicariato di Valtellina, che avrebbe consentito un ampio margine di autonomia rispetto al governo diocesano di Como. Il senso della proposta era chiaro a tutti, e lo stesso Paravicini lo espresse senza mezzi termini, rivelando che il cardinale Sforza era intenzionato a chiedere per lui «l'uso della mitra e del bastone pastorale, con proposito di trattare più oltre poi l'erettione di un vescovado».[18] Natu-

[15] «Ha dato segni di volersi mettere in qualche religione, et abbandonare per sempre»: la supplica della Comunità di Sondrio al vescovo Caraffino, che chiede di convincere l'arciprete a recedere dal suo proposito, reca la data del 24 febbraio 1638. ASSo, *Romegialli*, cart. 22, fasc. 9.

[16] Su questo punto anche tra ministri del governo milanese non mancavano punti di vista sensibili agli interessi valtellinesi. Il senatore Francesco Maria Casnedi, più volte inviato presso le Leghe Grigie, era nato a Domaso, sul Lago di Como; riteneva che dalla vendita dei beni dei riformati dipendesse «il stabilir totalmente la nostra Santa Religione in Valtellina». Nel 1654 comunicò al Caraffino quali difficoltà ancora ostacolavano il progetto: «...se fosse così facile il temperamento di comprar li beni nel terzero di mezzo, come nelli due terzeri superiore e inferiore, si potria cantar il *Te Deum laudamus...*»; ASDCo, *Cantoni svizzeri*, cart.13, lettera del Casnedi al Caraffino, da Domaso, 6 marzo 1654. Cfr. A. BORROMEO, *Casnedi, Francesco Maria*, DBI, 21, Roma 1978, pp. 372-374.

[17] In una lettera a Nicolò Paravicini (da Coira, il 22 luglio 1643), Fortunato Sprecher riferisce che i rappresentanti grigioni erano al corrente «delli enormi et inconvenienti attentati di monsignor vescovo di Como contra il generale et contra particolari della Valle», e conclude: «aspetto di giorno in giorno il signor arciprete suo fratello»; ASSo, *Romegialli*, cart. 41, fasc. 11.

[18] *La pieve di Sondrio*, p. 235.

ralmente, di fronte al vescovo e al governo di Milano, questi propositi non erano esplicitati, e le ragioni della necessità di una maggiore autonomia venivano indicate nella lontananza da Como (cui si aggiungeva la imprevedibilità delle condizioni di navigazione via lago), o nella vastità della diocesi comasca, comprendente 430 parrocchie, tra le quali le valtellinesi, circa 120, erano le più lontane.[19]

Se l'idea di una Valtellina svincolata dall'obbedienza ad un prelato suddito del re cattolico non spiaceva ai governanti grigioni, per le autorità milanesi la motivazione della lontananza della Valle era «mero pretesto» e l'agitarsi dei fratelli Paravicini nascondeva complotti filofrancesi.[20] Per decenni ogni tentativo in quel senso venne soffocato dalla vigilanza del governo milanese; poi la faccenda ebbe una strana svolta. Ne parleremo fra poco, perché riguarda la lotta che Francesco portò avanti dopo la morte del fratello.

Data l'impossibilità di mettere a tacere Gian Antonio Paravicini, il vescovo di Como cercò di sfruttare ogni opportunità per creargli difficoltà. E negli anni quaranta e cinquanta del secolo le occasioni non mancarono visto che l'arciprete, anche nella sua Sondrio, all'interno della stessa collegiata, doveva fronteggiare parecchie inimicizie. I canonici infatti mal sopportavano la sua autorità; insorgevano questioni di competenza per la nomina del canonico Pusterla, per la scelta del confessore delle monache di san Lorenzo, per l'assegnazione di una ingente eredità contesa dal governatore di Valle, Galles da Monte, e dalle monache di Sondrio. Il vescovo rendeva più incandescente la situazione palesando ai canonici la sua avversione per l'arciprete e rifiutandosi di dare approvazione ai conti della chiesa. Il Paravicini, dal canto suo, era pronto a intraprendere viaggi a Lucerna, a Roma, e persino a Coira, per scagionarsi di fronte ai governanti grigioni.

Tra il 1652 e il 1653 il Paravicini si recò ancora a Roma, dove inoltrò alla Congregazione di *Propaganda fide* il più accorato dei memoriali volti a sollecitare un intervento in Valtellina.[21] Ribadiva che la restituzione ai Grigioni era stata una

---

[19] Queste argomentazioni vennero addotte con insistenza. In particolare, per i dati qui riportati, cfr. AASo, *Ragioni principali rappresentate dall'Arciprete di Sondrio, che fanno spiccar l'utilità, anzi necessità, di soggettar totalmente la Valtellina e Contadi, che fanno la quarta parte della Diocesi di Como, alla Nunziatura de Svizzeri, massime che già ne sono compresi in quella con la Retia insieme, sì per ovviar alli pregiudicij maggiori imminenti, come per proveder alli già successi contra la Religione, et Immunità ecclesiastica, e per propagar la medesima nella Retia stessa*. Sul contenuto di questa interessante scrittura, composta da Francesco Paravicini intorno al 1665, ci soffermeremo più avanti.

[20] ASMi, *Culto p.a.*, cart. 2166, ff. 98-155: *Carte riguardanti la delegazione del signor reggente sen. Francesco Maria Casnedi*; ai ff. 121-122 il parere espresso dal Casnedi nel 1654. Per quanto riguarda l'analogo punto di vista del *Consejo de Estado* cfr. AGS, *Estado, Milan*, leg.3371, f. 89; nel 1664 lo troviamo ribadito nei *Puntos sobre la pretension del Vicario Ecclesiastico en Valtolina*, ff. 208-209. A queste fonti documentarie ho già fatto riferimento nel corso del Convegno svoltosi a Sondrio nel giugno 1989: cfr. G. SIGNOROTTO, *Equilibri politici e tensioni religiose in Valtellina dopo il capitolato del 1639*, in *Riforma e società nei Grigioni. Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600*, a cura di A. Pastore, Milano, F. Angeli, 1991, pp. 173-201.

[21] AASo, copia manoscritta, redatta da Francesco. Infatti reca a tergo l'indicazione «1653. Memoriale di mons. mio fratello, sporto alla S. Congregazione de Propaganda».

disgrazia, dato che non rispettavano i dettami del Capitolato, soprattutto a Sondrio. I ministri di Milano, «pensando forse di servire la sua corona», non davano segno di accorgersi delle gravi infrazioni. Il vescovo di Como, cui sarebbe toccato di tuonare contro gli eretici, dissimulava a sua volta, restandosene «in disparte, a rodere il suo osso e godere il suo riposo». Il popolo non ardiva levare proteste, temendo di perdere la vita e la roba. Anche gli ecclesiastici tacevano: «tutti guardano all'arciprete di Sondrio, che sanno ritrovarsi a Roma, perché li faccia le sue e le loro parti insieme, si per esser l'antiano d'essi e conosciuto già dalle corti, come per l'interesse che v'ha più degli altri». Per questo i Grigioni avevano minacciato, inutilmente, di esiliarlo e di carcerarlo.[22] Ma la resistenza – concludeva l'arciprete – serve a ben poco se non si muove la Sede apostolica, «in cui terminano le speranze tutte», e se questa non convince il re cattolico, attraverso il nunzio di Spagna, ad intervenire. Se non si intende procedere alla messa all'asta dei beni dei protestanti, almeno si impedisca loro di soggiornare più di tre mesi; questo li costringerebbe a vendere o a farsi cattolici.

A questo punto si decise a Roma di risolvere la questione con un colpo di scena: nell'aprile del 1653 giunse a Sondrio la notizia che Innocenzo X aveva nominato il Paravicini arcivescovo, destinandolo alla diocesi di santa Severina, in Calabria. Gian Antonio aveva allora 65 anni: è difficile immaginare che potesse accogliere con gioia la notizia. Persino la lettera con cui egli volle manifestare la sua soddisfazione al clero di Valtellina, dando notizia del suo arrivo a destinazione, ha un che di malinconico e forzato, e ambigua è certamente l'immagine dell'applauso della corte di Roma per l'accoglimento della nomina:

> Finalmente poi determinai d'accettare la Chiesa di Santa Severina, e lunedì passato otto mi posi in habito, con applauso della corte e di Nostro Signore medesimo non ordinario; come, all'incontro, con eterna confusione di chi pensò di havermi la strada attraversato[23]

Si trattava di un abile espediente: il personaggio scomodo veniva allontanato dalla Valle, e questo poteva dar soddisfazione al vescovo di Como e al governo di Milano, ma nel contempo si poteva interpretare come un premio, dato che lo innalzava ad una maggiore dignità. Di fatto, a quanti desideravano vedere umiliato l'arciprete, quell'espediente non piacque. Il Paravicini aveva lasciato Sondrio nel maggio del 1654 e nel mese seguente fece ingresso nella sua diocesi, dove sarebbe rimasto per cinque anni. Fin dal suo arrivo a S. Severina incontrò l'ostilità delle autorità spagnole del Viceregno e di una parte dei notabili locali; dopo appena un anno già tentava in tutti i modi di ottenere da Roma un trasferimento ad altra sede vescovile.[24] Ma il papa non lo accontentò. Nel 1659, quando si aggravarono le

[22] Ibid.: «L'arciprete nondimeno, che ivi già si ha militato alla Religione cattolica per anni 41 continui, et ad essa ha sacrificato se stesso e sue fortune, non si sgomenta per questo, né per questo cesserà già mai d'esclamare e declamare ovunque bisogni».

[23] AASo, lettera del 4 aprile 1654.

[24] BV, *Borghese Lat.*, 67, ff. 237v-238: *Notizia dell'incidente avvenuto in Strongoli tra P.A. Rimone, succollettore degli spogli ecclesiastici nel Regno di Napoli e mons. G.A. Paravicini, ar-*

condizioni di salute e lo stato di depressione, Gian Antonio si fece raggiungere dal fratello e insieme a lui lasciò la Calabria, diretto verso nord. Non fece molta strada: a Catanzaro, nel novembre di quell'anno, morì.[25]

Tra Como e Lucerna

Quando Francesco Paravicini prese il posto del fratello si trovò davanti tutti i problemi che aveva imparato ad affrontare durante il suo apprendistato come coadiutore. Già nel 1654, trovandosi a reggere la Chiesa valtellinese in assenza di Gian Antonio, egli aveva sollecitato le comunità a sottoscrivere delle dichiarazioni circa i «pregiudizi» patiti dalla religione cattolica, per inviarle al pontefice. Lo stesso Francesco, parecchi anni dopo, ricorderà che, con quella iniziativa, si era attirato «l'indignatione» del marchese di Caracena, governatore di Milano, e dei maggiori ministri: «il presidente Arese stava per decretarmi la morte, e alla mia casa la totale desolatione».[26] Egli aveva in seguito assistito Gian Antonio negli ultimi giorni di vita, e certamente il ricordo della sua morte desolata, lontano dalla Valle, accresceva in lui il rancore verso quanti avevano ostacolato in tutti i modi i loro progetti. Il secondo Paravicini aveva una propensione verso la memoria scritta, e nelle sue carte le accuse rivolte al Caraffini raggiungono una virulenza inedita. Vi leggiamo che si deve alla «permissione di mons. vescovo di Como» se in Valtellina la religione cattolica e la giurisdizione ecclesiastica non vengono rispettate: per causa sua non sono mai stati applicati i dettami del Capitolato del 1639 relativi alla espulsione dei protestanti.[27] L'«unione del clero», cioè una sua autoorganizzazione e attività di vigilanza, potrebbe essere «l'unico terrore e freno delli heretici e predicanti», ma il Caraffini, per compiacere il governo spagnolo, ha vietato le riunioni promosse dall'arciprete di Sondrio e qualsiasi altra iniziativa che potesse apparire «disgustosa e gelosa ai Grigioni». I pregiudizi che patiscono i cattolici sono di dominio pubblico – sostiene ancora Francesco – eppure il vescovo «li ha sempre ad ogni modo negati presso il Papa e le Congregazioni» al punto che gli eretici lo chiamano «loro protettore». L'atteggiamento dell'ordinario infine ha reso più bal-

---

civ. di S. Severina, s.d., ma 1655. Il Paravicini aveva inviato «comitiva di gente armata» a Strongoli, per avere quanto riteneva gli spettasse. In seguito alle proteste di mons. Spinola il pontefice fece carcerare i ministri dell'arcivescovo.

[25] *La pieve di Sondrio*, cit. Un esame attento del grosso fascio di lettere indirizzate da G. Antonio al fratello (conservato nell'AASo) potrebbe portare alla luce molti elementi interessanti relativi alla rete dei rapporti che alimentava le speranze dei Paravicini, e agli ostacoli incontrati nella sede calabrese.

[26] La documentazione relativa ai fatti del 1654 è conservata in ASMi, *Culto, parte antica*, cart. 2166. Nella lettera da cui traggo la citazione (2 aprile 1679), l'arciprete si rivolge al gran cancelliere sostenendo, tra l'altro, che l'Arese si è ora «mutato in padrone affettuosissimo e favorevole», dopo aver ascoltato le sue «discolpe»: AGS, Secretarías provinciales, leg. 2106, 61. Può darsi che vi fosse del vero in quelle parole, ma nel 1679 Francesco era ormai inoffensivo e quasi in punto di morte.

[27] Le citazioni sono tratte dalla scrittura di Francesco Paravicini, *Ragioni principali rappresentate dall'Arciprete di Sondrio* (già menzionata qui sopra, alla nota 19).

danzosi i nemici della fede, mandando in fumo anche le conquiste che i cappuccini erano riusciti a strappare in molte parrocchie.[28]

Si vede bene che Francesco, per quanto appartenesse ad una diversa generazione, aveva condiviso le vicissitudini del fratello e nutriva le stesse aspirazioni. L'obiettivo rimaneva lo stesso: sottrarre la Valtellina al controllo dell'autorità episcopale comasca. Ma il nuovo arciprete tentò di raggiungerlo attraverso percorsi nuovi, affidandosi soprattutto a Federico Borromeo, il nuovo nunzio presso gli Svizzeri.[29] Occorreva intanto mantenere viva l'attenzione delle Congregazioni romane sulla questione valtellinese, e a questo proposito Francesco non fu certo da meno del predecessore.

Tra gli appelli più interessanti destinati a Roma ve n'è uno stilato all'indomani della Pace dei Pirenei. La datazione è significativa: dal punto di vista dell'arciprete la cessazione delle ostilità tra Francia e Spagna avrebbe aperto nuove prospettive per la «liberazione» della Valtellina dal giogo delle Tre Leghe. Per questo si rivolgeva alla Congregazione di *Propaganda Fide*, sperando di ottenere da Roma un sostegno alle sue richieste, così da convincere «le due corone» che era quello il momento di rendere la libertà alla Valtellina.[30] Per il Paravicini la situazione andava peggiorando di giorno in giorno: non solo gli «eretici» continuavano ad abitare in Valle, ma si accrescevano con l'arrivo di forestieri; se si riunivano per le loro pratiche religiose in case private, facevano però udire anche in strada i loro sermoni. Essi diffondevano libri proibiti, cercavano di traviare la servitù e tutti i cattolici loro sottoposti, oltraggiavano e minacciavano i membri del clero, in particolare l'arciprete di Sondrio.[31] Sostiene ancora l'arciprete che i rappresentanti grigioni ostentavano disprezzo verso i riti della Chiesa, deridevano i santi, violavano i luoghi sacri, tentavano di «pervertire» monache e moribondi, si ingerivano nelle cause matrimoniali, proibivano ai laici di comparire davanti al

[28] *Ibidem*; Francesco sostiene che i ministri spagnoli trattano il vescovo di Como come un suddito: «vogliono facci a lor modo e quel che gli piace, altrimenti provvedono a vendette, o contra di lui o contra il suo sangue».

[29] Il Borromeo giunse a Lucerna nel maggio 1655 e tenne quella nunziatura fino all'agosto del 1665. In seguito fu segretario della Congregazione dell'Immunità, governatore di Roma (1666-1668), nunzio presso la corte di Madrid. Nel 1670 il neoeletto Clemente X lo volle a Roma come segretario di Stato e lo elevò al cardinalato. Cfr. G. LUTZ, *Borromeo, Federico*, DBI, 13, Roma 1971, pp. 42-45; M. GIOVANNINI, *Federico Borromeo Nunzio apostolico. Con particolare riferimento alla Nunziatura svizzera (Attività diplomatica e contributo alla Controriforma)*, Como, 1945.

[30] ASSo, *Romegialli*, cart. 22, fasc. 4: *Sommario delli pregiudicij della Religione Cattolica et Autorità ecclesiastica seguìti, e che continuano, anzi crescono nella Valtellina per causa della restituzione fattasi a Grigioni di 3 settembre 1639 non ostante giuramento, acciò ogn'uno possi far conseguenze a quel che haveriano fatto di più, e faranno, quando nella Pace generale non si levi l'occasione...*; nell'ultimo dei 10 fogli manoscritti si accenna alla data del 7 luglio 1660, in cui fu terminata la stesura.

[31] *Ibidem*: avevano cercato di ucciderlo, lo avevano processato per lesa maestà e imprigionato; avevano poi rinchiuso alcuni dei cattolici più eminenti per aver usato il termine «eretici» anziché quello di «protestanti». Pretendevano anche grosse somme per concedere il *placet* ai beneficiati, e in caso di rifiuto sequestravano tutte le entrate; imponevano gravami sulle chiese e sui luoghi pii e se insorgeva una causa «mista» li citavano al cospetto del foro secolare.

giudice ecclesiastico e ne ostacolavano l'operato.[32] Infine il Paravicini indica nei predicanti riformati il nemico più accanito: non si placheranno – ammoniva – sinché non avranno cancellato il cattolicesimo dalla Valtellina, risultato questo che avrebbero già ottenuto da tempo, se nel 1620 la «rivoluttione miracolosa» non li avesse fermati.[33]

Pare redatto (o perlomeno ispirato) dallo stesso Francesco un memoriale posteriore, ultimato nel 1672.[34] Merita un cenno perché oggetto della protesta è questa volta il modo in cui i Grigioni amministravano la giustizia. Essi ritenevano «che per esser assoluti padroni e prencipi gli è lecito fare tutto quel che gli piace»; lo stesso atteggiamento ostentavano gli officiali, benché all'inizio del loro mandato dovessero prestare giuramento di rispettare gli statuti nelle mani del gran cancelliere di Valle e dei rappresentanti dei Terzieri. Citando una serie di casi l'autore intende mostrare che in Valtellina regnava la peggiore corruzione: sindicatori, giudici e vicari si rendevano protagonisti di abusi di ogni genere.[35] Dal momento che gli uffici dei giudici e dei sindicatori non dipendevano dai meriti, ma si mettevano all'asta, venivano spesso assegnati «a chi non sa manco leggere, non che scriver, onde bisogna ch'imparino a sottoscriver il loro nome»; individui che, appena pervenuti ad occupare una carica, cercavano in ogni modo di arricchirsi prima della scadenza del loro mandato[36]. Naturalmente, chi non poteva permettersi di pagare non aveva alcuna possibilità di veder riconosciuto il suo diritto di fronte ad un con-

[32] Non mancano, nella scrittura del Paravicini, rievocazioni di episodi molto recenti, tali da offrire degli squarci sulla vita valligiana. Nel febbraio 1660 tal Giovan Battista Bossi, imputato di furto, fuggì dalle carceri di Teglio e si rifugiò nella collegiata. Il podestà («huomo plebeio, e che per buona parte della sua vita è stato mozzo di stalla»), per poterlo arrestare costrinse con minacce i consoli della comunità a dargli aiuto. Dal momento che questi ultimi tentennavano, li denunciò per lesa maestà ai Grigioni, i quali ordinarono al governatore di Valtellina di recarsi a Teglio, multare di 500 scudi i consoli e prelevarli perché comparissero al cospetto della Dieta.

[33] *Ibidem*: «governandosi tutti quei popoli heretici a total direttione di detti Predicanti, niuno...ardisce contradire a loro gusti e voleri, per non concitarsi addosso il loro odio, et il furore di quei popoli bestiali, che ad un minimo loro cenno tutti si sollevano».

[34] *Saggio del crudel, e tirannico governo de Grigioni quanto al temporale contro la Valtellina e Contado; perché per il spirituale, cioè per li pregiudicij contro la religione et immunità ecclesistica ve n'è uno appartato; ASSo, Manoscritti della Biblioteca*, D I III 41, fasc. 9. Venne scritto «acciò quindi ogn'uno conosca quanto compassionevol'e deplorabil sia lo stato di quel povero, et abbandonato paese...e chi può sollevarlo gli porga la mano con charità».

[35] *Ibidem*: avevano ripristinato i dazi aboliti dal Capitolato, ed inoltre preteso una composizione di 36 mila fiorini; altre somme erano state estorte con il pretesto di approntare difese per l'approssimarsi degli svedesi, senza contare tutto il denaro depredato attraverso condanne e concussioni. Sulla corruzione del governo grigione cfr. ora A. WENDLAND, *Der Nutzen der Pässe*, cit., pp. 67-73, che ritiene tuttavia esagerata l'immagine offerta dalle testimonianze dei contemporanei e, sulla loro scorta, dalla storiografia.

[36] ASSo, luogo cit. «Per rimborsarsi e farsi ricchi in quel biennio non badano né a leggi, né a giuramenti, né meno a riputatione, facendo, come si suol dir, d'ogni herba fascio, e con metter all'incanto le sentenze con cavar denari da ambe le parti per la promessa del favore, con far alterar li protocolli di quelle con conceder quando, e quante volte piace le revisioni et appellationi delle cause, benché passate in giudicato e ch'é peggio con rivocarle, benché dal medesimo giudice fatte...».

corrente più abbiente. E questo valeva non solo per gli individui, come vedove, orfani, donne da maritare, ma anche per le comunità più povere.[37]

Con l'arrivo di Federico Borromeo a Lucerna l'arciprete trovò un alleato influente: tra l'altro era in ottimi rapporti con Fabio Chigi, che dall'aprile del 1655 regnava con il nome di Alessandro VII. L'occasione per la resa dei conti giunse nel 1664, quando il nunzio ricevette da Roma l'incarico di effettuare la visita pastorale in Valtellina e contadi; il Caraffini era ormai vecchio e malato, e da circa un decennio non si recava in quei luoghi della sua diocesi.[38] Il vescovo protestò, chiedendo che non si permettessero novità in materia giurisdizionale e politica senza il suo consenso. Dal canto suo il Borromeo chiese subito al pontefice un breve che garantisse efficacia effettiva ai suoi interventi («a fine di evitarsi le confusioni e discredito nei sudditi, se accadesse vedersi l'autorità ordinaria contender con la straordinaria»). Nella corrispondenza inviata alla Segreteria di Stato egli confermò implicitamente le lamentele dei Paravicini; fece persino presente che la popolazione della Valle chiedeva di dipendere da un vicario apostolico il quale, data la lontananza da Como, avrebbe potuto risolvere con più efficacia i problemi urgenti.[39]

All'arciprete di Sondrio questi sviluppi parvero un segnale decisamente favorevole. Il governo pastorale del Caraffini stava per concludersi, mentre si faceva più diretto l'intervento del Borromeo negli affari valtellinesi. Anche presso la curia milanese il Paravicini aveva buona udienza: le sue iniziative antispagnole dovevano incontrare il consenso dell'arcivescovo Alfonso Litta, che conduceva da tempo una opposizione ostinata contro i governatori di Milano.[40] Poiché Roma tentennava ancora sulla questione del Vicariato, conveniva tentare una strada diversa: approfittare cioè della disponibilità del nunzio per chiedere che la Valle fosse affidata alla sua autorità. Negli anni trenta, prima che il Capitolato di Milano decretasse per la Valtellina il ritorno ai Grigioni e la soggezione alla Spagna, aveva già trovato spazio l'idea di collegarla ai cantoni cattolici svizzeri. La Valtellina e i

[37] *Ibidem*: «Oh quante comunità piangono le loro desolationi e perdite de confini per haver altre comunità comprato a peso d'oro da detti giudici le loro sentenze. Tre fra l'altre nel Terzier di mezzo testimoniar ponno, cioè Montagna, Boffetto e Piateda».

[38] ASV, *Segreteria di Stato, Nunziatura svizzera*, cart. 58, ff. 162 ss. Le lettere del nunzio al cardinal Rospigliosi sono state utilizzate da M. GIOVANNINI, *Federico Borromeo*, cit., pp. 192 ss.

[39] ASV, luogo cit., ff. 246-247: le negligenze riscontrate – aggiungeva diplomaticamente il nunzio – non erano dovute a mancanze del vescovo, «ma delle persone che lo hanno assistito». Ma subito dopo specificava che «per gravi delitti o per crassa ignoranza» meritavano di esser spogliati dei benefici almeno «cinque o sei curati»; erano protetti dal Caraffino, «che riteneva per falsi i lamenti del popolo». Anche rispetto all'istituzione di un Vicariato, la proposta era «temperata» con il suggerimento che il vicario non venisse a dipendere direttamente da Roma, ma fosse «proposto e delegato dal vescovo»; cfr. M. GIOVANNINI, *Federico Borromeo*, cit., pp. 194-195.

[40] Nel 1661, mentre il Paravicini si trovava a Roma, il suo coadiutore Giovan Antonio Sassi si recò nella metropoli lombarda accompagnato dal canonico Odescalchi e da altri due religiosi di Valtellina, un teologo e un curato. Nella lettera al Paravicini del 23 maggio 1661 il coadiutore definisce «fruttuosissima» la sua andata a Milano; AASo, *lettere di G.A. Sassi*.. Sul Sassi cfr. *La pieve di Sondrio*, p. 281.

contadi si reggevano allora autonomamente e la corona di Francia studiava il modo migliore per evitare che entrassero nell'orbita della Lombardia spagnola. Si riteneva che l'importante corridoio alpino dovesse rimanere ai cattolici e che l'unione con i cantoni avrebbe dato maggior forza a questi ultimi e tutelato la religione in tutta l'area alpina.[41]

Francesco Paravicini riprese dunque quel progetto: in pratica avrebbe ottenuto l'autonomia che desiderava, sottoponendosi a Lucerna e a Roma, piuttosto che a Como e all'influenza di Madrid.[42] Riteneva che un nunzio, per le stesse caratteristiche del suo ufficio, offrisse rispetto a un vescovo garanzie maggiori per il mantenimento della religione. L'argomentazione è interessante: alle nunziature si inviano prelati zelanti «che non badano a riguardi mondani»; in ogni caso un nunzio cercherà sempre di tenere un comportamento irreprensibile, «per non perder la grazia e credito de Padroni, nel qual consiste la speranza dell'ascendente».[43] Invece il vescovo, essendo «subdito, e fisso», teme lo sdegno e le vendette e dimentica lo zelo.

L'arciprete spiegò che questa scelta avrebbe dato maggior sicurezza ai cattolici valtellinesi: in primo luogo per il grande prestigio che godono i nunzi apostolici, e poi perché i Grigioni non li avrebbero osteggiati, visto il loro timore «che il papa li facci privar del dominio di detta Valtellina e contadi dalle due corone». Al Paravicini, come abbiamo già potuto notare, non sfuggivano le aperture offerte dal mutamento dei rapporti tra Francia e Spagna, all'indomani della Pace dei Pirenei.

«Si rimetterebbe di nuovo *in pristinum* l'unione del Clero, unico terrore e freno delli heretici», unione impedita sino ad ora dal vescovo di Como, con il suo divieto «di riunirsi, e di far cosa disgustosa e gelosa a Grigioni». I protestanti finalmente dovrebbero lasciare la Valle, come prescrive il Capitolato («ineseguito per causa di detto Monsignore»), oppure convertirsi. Di conseguenza verrebbe meno l'arroganza dei magistrati grigioni, fattisi timorosi «di sollevationi ad instanza del clero da loro conosciuto zelantissimo»; il vescovo e il Capitolo di Coira recupererebbero il loro prestigio e la loro autorità, fattore indispensabile per conservare e moltiplicare i cattolici in quelle terre; infine, gli «apostati» provenienti dallo Stato veneto e dal Milanese non cercherebbero rifugio in Valtellina.[44]

---

[41] ASSo, *Manoscritti della Biblioteca*, D I III 41, fasc. 13: *Copia del discorso sopra il colligar la Valtellina e due contadi con li 7 cantoni svizzeri cattolici*, inviato a mons. Scotti, nunzio presso gli Svizzeri, nel novembre del 1634.

[42] *Ragioni principali rappresentate dall'arciprete di Sondrio*, cit.; cfr. qui sopra, alle note 19 e 26. Si tratta di un fascicolo comprendente l'esposizione in otto punti dei motivi per cui converrebbe aggregare la Valtellina alla nunziatura di Lucerna, nonché una minuta di osservazioni relative. Da un cenno a margine risulta che la prima parte, redatta nel 1665, quando era già morto il Caraffino, fu inviata a monsignor Baldeschi; non così gli appunti, dal tono più esplicito.

[43] Tanto più che «non mancano mai invidiosi, che vi stanno sopra (ai nunzi) con occhi lincei per tracollarli e cacciarli a dietro».

[44] *Ibidem*; secondo questo progetto il nunzio potrebbe tenere finalmente «uniti e sempre divoti della santa Sede» i popoli cattolici della Rezia, Valtellina e contadi. Anche i secolari zelanti, finora sottomessi «come tante galline bagnate» per volontà dei Grigioni, del vescovo di Como e dei ministri spagnoli, potrebbero riprendere il ruolo che avevano un tempo («anzi il crescerebbero, come tanti Macabei», pronti a dare la vita per la fede); «li detti politici, che per guadagnarsi

La proposta era corredata da una serie di indicazioni più precise circa i modi per renderla praticabile. Le rendite che la mensa episcopale di Como traeva dalla Valle sarebbero passate alla nunziatura di Lucerna. Alla fine del lungo discorso, affiorava comunque la antica pretesa dei fratelli arcipreti: data la lontananza da quella città (almeno cinque giorni di viaggio per strade di montagna), si proponeva la nomina di un vicario generale.[45]

Proprio nel 1665 si verificarono due avvenimenti importanti: morì il vescovo Caraffini e Federico Borromeo, che aveva intanto ottenuto per il Paravicini la nomina a commissario apostolico per la Valtellina e contadi, dovette lasciare la nunziatura svizzera. Il prelato lombardo era chiamato dal pontefice a ricoprire l'ufficio di segretario della Congregazione dell'Immunità, e non è escluso che tale destinazione romana rispondesse anche a una volontà politica di allentare la tensione con la Spagna. Infatti il *Consejo de Italia*, messo al corrente dell'attivismo del Borromeo, guardava con crescente preoccupazione all'ipotesi di «novità» in Valtellina. Nella seduta del 20 dicembre 1644 i reggenti avevano ribadito che il governo pastorale della Valle spettava esclusivamente al vescovo di Como, e che solamente un personaggio «muy afecto al servicio de S. Majestad» avrebbe ottenuto il *placet.* Un vicario ostile – spiegava la consulta – avrebbe potuto utilizzare curati e predicatori, generando pericoli particolarmente gravi in un paese «que se govierna con reglas populares».[46]

Mons. Borromeo non era certo visto con simpatia dalla corte di Madrid e dal rappresentante del sovrano. Partito alla volta di Roma nel settembre 1665, preferì viaggiare in incognito: evitò Milano e fece sosta a Origgio, presso il conte Giovanni Borromeo (a quel tempo commissario generale dell'esercito). L'atteggiamento del prelato fu duramente stigmatizzato dal governatore che da lui pretendeva, in quanto suddito, una visita ufficiale.[47] Da Roma mons. Borromeo avrebbe continuato a sostenere l'arciprete di Sondrio, ma intanto la proposta di una aggregazione ai cantoni cattolici doveva essere messa in disparte.[48] A Francesco non rimaneva che insistere per l'obiettivo primario, quello di ottenere l'assenso di Roma per l'istituzione di un Vicariato. Alle obiezioni che gli erano rivolte dagli spagnoli

---

e mantenersi la grazia dei Grigioni, come anco de Ministri regi e di detto monsignore, han cantato sin hora il *placebo* [...] non ardirebbero più di continuare per non concitarsi il giusto sdegno del Nontio e del coadiutore...».

[45] Le argomentazioni di carattere geografico e logistico sono avanzate dall'arciprete con disinvoltura. È la lontananza da Como, unita alla imprevedibilità della navigazione sul lago, a motivare un distacco da quella diocesi e un congiungimento a Lucerna; ma è ancora la lontananza, questa volta da Lucerna, a rendere sensata l'istituzione di un Vicariato valtellinese.

[46] AGS, *Estado, Roma, leg.* 3053. Il governatore Ponce de Leon nei mesi precedenti aveva avvertito che la richiesta di nominare un vicario si era fatta insistente. Cfr. anche la consulta del 26 gennaio 1665, in risposta a una protesta del nunzio; ibid., *leg.* 3038.

[47] Ibid., *leg.* 3038, che riporta la discussione svoltasi in Consiglio riguardo allo scontro tra il Ponce de Leon e il Borromeo.

[48] A proposito dei rapporti tra il nunzio e i Paravicini si veda anche la lettera del 2 marzo 1672: in seguito alla morte della duchessa sua madre, Federico Borromeo scrive all'arciprete Francesco, che ringrazia per le condoglianze che gli ha inviato, accennando a un rapporto non solamente formale («perché so che l'amava e stimava assai»); ASSo, *Romegialli*, cart. 6, fasc. 7.

e dal vescovo di Como ribatteva adducendo anche dei precedenti storici: nell'epoca in cui era stato vescovo il cardinale Trivulzio, «un tal Tomaso Paravicino era suo Vicario generale, e risedeva in Sondrio nella casa dove è nato il presente arciprete». E il suo antecessore e fratello era stato vicario del cardinale Scaglia, ricevendo anche l'incarico di visitatore generale. Il vescovo non aveva ragione di temere che l'istituzione del Vicariato lo potesse privare della sua autorità, perché la giurisdizione dei vicari era chiaramente definita e limitata dal Concilio di Trento.[49]

Mentre il nuovo vescovo, Ambrogio Torriani, scriveva ad Alessandro VII chiedendo che non si introducessero novità nella diocesi senza ascoltare il suo parere, Federico Borromeo continuò ad appoggiare a Roma le richieste dell'arciprete. Alla fine degli anni sessanta, dopo decenni di tentativi inutili, ottennero un parziale successo.[50]

La nomina a vicario di Valtellina giunse nel dicembre 1671, ma la «novità» trovò una fiera opposizione nel vescovo di Como, e ancor più nel governo spagnolo, che non permise che divenisse effettivamente operante. Alla morte di Clemente X, quando fu elevato al soglio pontificio il comasco Benedetto Odescalchi, gli spagnoli ripresero l'iniziativa. L'ambasciatore a Roma, marchese del Carpio, levò accuse contro il Paravicini, perché fosse definitivamente allontanato dalla Valle. Nel gennaio 1677 il cardinale Federico Colonna, allora prefetto della Congregazione del Concilio, comunicò al Torriani la destituzione dell'arciprete di Sondrio dalla carica di vicario.[51]

Nel 1672 Francesco aveva già chiesto a Clemente X il riconoscimento di questo titolo, con facoltà giurisdizionali sulle cause ecclesiastiche e miste. Ancora nel 1677 scrisse a Roma denunciando l'inosservanza del Capitolato. La sua ostinazione gli procurò seri problemi con il governo grigione, al punto che fu allontanato dalla Valle per qualche anno.[52] Vi fu riammesso solamente sul finire del 1680, ma due anni dopo morì.

---

[49] Si tratta di un foglio manoscritto dal titolo: *Risposta dell'arciprete,* copia inserita nel Memoriale del 1653.

[50] ASMi, luogo cit., ff. 324-325: lettera di A. Casati da Coira, 7 genn. 1665; *ibidem*, f. 415: il nunzio Borromeo nega, di fronte agli spagnoli, di aver appoggiato il progetto del Vicariato; ibid., f. 509, lettera del Caraffino al pontefice, 24 sett. 1664.

[51] BNB, *mss. Morbio*, 96, fasc. 16: *Scritture a stampa nella vertenza tra il vescovo di Como e l'arciprete di Sondrio Francesco Parravicino.* Per i documenti valutati a Madrid si veda AGS, *Estado, Milan,* legg. 3390-3391. Il *Consejo de Italia* sosteneva che senza il permesso del governatore di Milano la «novità» non poteva essere tollerata; cfr. AGS, *Estado, Roma, leg.* 3044 (consulta del 9 maggio 1672). Nella seduta del 23 febbraio 1677 si puntualizzò, con riferimento più marcato alle attribuzioni di polizia ecclesiastica spettanti al sovrano, che la «novità» poteva causare «graves inquietudes y alborotos, y en diminución de los obispados»; ibid., *leg*. 3053.

[52] Nel 1679 il nunzio a Madrid aveva protestato per il fatto che qualche ministro spagnolo trattava l'arciprete di Sondrio come «enemigo descubierto» della corona, nonché reo di lesa maestà verso i Grigioni, che per questo lo avevano allontanato. Ma in Consiglio, dove si riteneva che l'arciprete e suo nipote, il capitano Giovanni Salice, fossero i principali fomentatori di «embarazos», «los mas ciertos enemigos del Pais de Grisones y del servicio de S.M.», si decise di ignorare l'appello del nunzio; ibid., *leg*. 3060 (26 febbraio 1679).

Segni di cambiamento

Le vicende dei due Paravicini suggeriscono l'impressione di una lotta ostinata, in un certo senso eroica. Non insensata però, dal momento che poté trovare spazi di azione nelle pieghe dei poteri «centrali». E neppure possiamo dire che la loro sia stata una velleità anacronistica, benché l'*animus* di entrambi gli arcipreti si mostrasse legato allo spirito della fase militante della Controriforma. Se infatti è vero che quel momento storico si era ormai esaurito, resta il fatto che la Valtellina, a causa della sua controversa collocazione politica e religiosa, poteva serbarne più a lungo il retaggio. L'affacciarsi di una fase storica nuova coincise qui con la nunziatura di Federico Borromeo, che permette di rilevare, accanto al permanere degli antichi problemi, le avvisaglie di mutamenti significativi.

L'atteggiamento di mons. Borromeo rivela una notevole componente di realismo politico e nel contempo una disposizione all'iniziativa autonoma rispetto agli indirizzi della Santa Sede. Non ci interessa tanto porre in rilievo il contributo delle attitudini personali del prelato, quanto piuttosto il fatto che in quegli anni i vecchi problemi avessero assunto un particolare grado di emergenza. Il caso dei contrasti relativi alla immunità ecclesiastica ha un ruolo esemplare, non solo per la Valtellina. Le Tre Leghe periodicamente premevano presso Roma e presso Lucerna per ottenere che gli ecclesiastici pagassero taglie e gravezze, adducendo la disperata condizione della Valle dopo tante guerre e pestilenze. Simili richieste trovavano certamente riscontro in molte comunità, anche tra la popolazione cattolica.[53] Negli anni '60 facevano presente che sua Santità, in risposta a richieste analoghe fattegli dal governo di Milano, aveva acconsentito alla tassazione dei beni ecclesiastici in quello Stato: «dove è l'istessa raggione, vi dev'esser l'istessa dispositione».[54]

Il Borromeo, riconoscendo i patimenti sofferti dalle comunità, aveva ammesso la legittimità della richiesta e aveva steso un progetto concreto da indirizzare al pontefice. Si prevedeva il concorso degli ecclesiastici alle spese collettive; i beni di provenienza laica (eredità, donativi, acquisizioni) a partire dal 1664 avrebbero pagato come quelli dei secolari, mentre avrebbero continuato a godere dell'esenzione i beni delle chiese (benefici, fondazioni, legati pii). Il nunzio si impegnava infine a nominare un deputato ecclesiastico per ognuno dei tre Terzieri, con l'incarico di valutare le istanze delle comunità e le possibilità di accoglierle.[55] A Roma il dottor Benedetto Paravicini si adoperò per ottenere un breve apostolico, ma il papa, che aveva dato già la sua approvazione, non volle concederlo «per non dar campo

[53] Per quanto riguarda le spese e i danni militari negli anni venti e trenta del secolo cfr. ASSo, *Romegialli*, cart. 41, fasc. 15. Un *Memoriale* del popolo di Valtellina al papa, 9 aprile 1642, dice che «i laici della Valle» non vogliono essere trattati peggio degli altri laici della diocesi di Como; ASSo, *Romegialli*, cart. 23, fasc. 4

[54] ASSo, *Manoscritti della Biblioteca*, D I III 37, fasc. 18: *Proposte perché gli Ecclesiastici abbiano a pagare le imposte*, 10 marzo 1666.

[55] AASo, *Copia de motivi, o progetti dati alla Valtellina dall'Em.mo et rev.mo mons. nontio Borromeo visitatore apostolico*.

ad altri di fare eguali pretese».[56] In ogni caso il problema vero non consisteva nel riuscire a strappare un assenso del pontefice, ma piuttosto nell'ottenere dal clero di Valle le somme richieste. Il governo grigione prese l'iniziativa stabilendo che, nel caso gli ecclesiastici non intendessero osservare i capitoli proposti dal nunzio, gli officiali proibissero «a qualunque persona il lavorar la terra d'alcuno che non voglia esser sogetto al pagamento delle taglie».[57]

Grazie all'iniziativa del Borromeo si erano dunque fatti dei passi concreti verso l'attuazione di una concordia e verso l'istituzione del Vicariato valtellinese. Ma alla sua morte tutto rimaneva in sospeso. Restava aperto anche il contenzioso in materia di benefici, per cui i Grigioni avevano avanzato e replicato in varie occasioni una serie di proposte. Una scrittura del 1677, che riassume queste istanze, ci aiuta a comprendere quale fosse il punto di vista dei governanti rispetto alla realtà religiosa della Valle.[58]

La prima lamentela riguardava il «pernicioso abuso» consistente nell'erigere benefici e patrimoni ecclesiastici «non per servizio d'Iddio, ma per fraudare li giusti creditori e comunità de loro estimi». Si richiedevano pertanto le regolari pubblicazioni e l'approvazione del governo. In ogni caso, ogni istituzione di benefici, patrimoni, legati o donazioni a favore di persone ecclesiastiche, chiese o luoghi pii era da considerarsi nulla se prima non venivano soddisfatti i creditori, con una garanzia sul pagamento «delle taglie presenti, passate e future», secondo l'uso introdotto anche nello Stato di Milano. Ogni contestazione doveva esser portata al cospetto del foro laico. I rappresentanti delle Tre Leghe avevano poi protestato più volte contro la presenza di «malviventi religiosi» che continuavano a dare pubblico scandalo, spesso armati come banditi, giovandosi di patenti concesse da Roma che li esimevano dal dovere di obbedienza alla curia episcopale. Inoltre chiedevano che fosse tenuta a freno da una «ragionevole moderatione» la tendenza della curia ecclesiastica a ricorrere troppo frequentemente a «precetti e monitorij».[59]

Queste e altre proposte furono inoltrate alla curia episcopale al tempo del vescovo Torriani; la discussione che ne seguì non portò ad alcun accordo. Agli inizi del 1676 il dottor Giacomo Ulderico Albertini fu inviato dai Grigioni a Milano, per presentare al governatore, principe di Ligné, una serie di doglianze per l'operato del vescovo di Como ai danni dei sudditi di Valtellina e contadi. Il vescovo a sua volta inviò a Milano il suo vicario, per replicare alle accuse, esprimendo anche dei

[56] Sono parole del Consiglio di Valle riunitosi il 21 gennaio 1666; traggo la citazione da F. ROMEGIALLI, *In Valtellina. Conversazioni storiche*, Sondrio, A. Moro & C., 1886. L'autore a sua volta attinse da G. ROMEGIALLI, *Storia della Valtellina*, vol. IV, Sondrio, G.B. della Cagnoletta, 1839.

[57] ASSo, *ibidem*, decreto del 27 giugno 1666.

[58] AASo; la scrittura del 1677 non ha titolo, ed inizia con le parole «Altre volte furono fatte le seguenti proposizioni di concordia per parte dell'Eccelsa nostra Repubblica...».

[59] In questo modo infatti il tribunale ecclesiastico di Como avocava a sé le cause miste, che per la lontananza della sede vescovile rimanevano lungamente pendenti, obbligando i laici a spese enormi. Si indicava come rimedio un ampliamento delle attribuzioni dei vicari foranei, così da poter affidare a loro le cause. «Ad imitatione del degnamente praticato ne Stati regij» non si sarebbero conferiti i benefici in persone non native o prive del *placet*.

rilievi a proposito dei diciassette punti in discussione. È interessante notare come l'ordinario, per dimostrare l'inammissibilità delle richieste delle Leghe, facesse riferimento alla concordia giurisdizionale milanese; come è noto quell'accordo aveva codificato una posizione vantaggiosa della Chiesa ambrosiana. Quando però erano le Tre Leghe a motivare le loro richieste adducendo l'esempio lombardo, lo stesso vescovo replicava che «non deve la Valtellina seguitare l'uso delli altri Stati, quali hanno privilegi pontifici», ma piuttosto seguire quanto indicato dai sacri canoni, dalle bolle pontificie («massime *in Coena Domini*») e dal Concilio tridentino, e cioè in sostanza «che li beni ecclesiastici e patrimoni siino esenti». Non si doveva insomma cercare di introdurre novità, benché il nunzio Borromeo avesse assecondato inopportunamente alcune istanze.[60]

Non venne risolto alcun problema: tant'è vero che circa un decennio più tardi si giunse quasi all'Interdetto perché il governo rifiutava di concedere il *placet* per l'assegnazione di benefici e cura d'anime a ecclesiastici forestieri.[61] E, volendo poi guardare più in la', alla metà del secolo successivo il governo grigione portava avanti ancora le stesse rivendicazioni: che si ponesse un argine al numero degli ecclesiastici, sempre crescente perché alimentato dai tentativi di sottrarsi alla giurisdizione del principe; che si ripristinasse la disciplina ecclesiastica; che si limitassero le immunità personali e locali, l'eccessivo numero dei beni ecclesiastici, le esenzioni dalle gravezze pubbliche; che si ponesse rimedio alle difficoltà dovute alla lontananza della curia episcopale istituendo un provicario generale per la Valtellina, estendendo i poteri dei vicari foranei e, naturalmente, affidando le cause miste al foro laico.[62]

* * *

Il dissidio religioso in Valtellina appariva insanabile anche negli ultimi decenni del secolo perché, di fatto, la pace tra le due corone non aveva posto fine alla loro competizione per il controllo dei valichi alpini. Così il governo di Milano nutriva sempre gli antichi timori a causa delle iniziative della diplomazia francese. Né le consulte di Simancas, né i memoriali di protesta inviati a Roma e a Madrid possono dare una testimonianza adeguata delle fatiche necessarie ai ministri della monarchia cattolica per mantenere il controllo sulla regione.

[60] *Ibidem*:: «nonostante gli ultimi sforzi fatti dal quondam cardinale Federico Borromeo, che fu chiamato visitatore in quella valle per ottenere l'intento tanto per i debiti, come per far ponere Vicario generale nella detta indipendente da vescovo di Como». Il dottor Albertini e il delegato del vescovo tornarono ad incontrarsi, questa volta a Como, e giunsero, il 22 febbraio 1677, a sottoscrivere entrambi una bozza di concordia. A questo punto il documento doveva essere sottoposto ai rappresentanti grigioni e al pontefice. La dieta di Coira incaricò dei delegati che si riunirono a Chiavenna.

[61] F. ROMEGIALLI, *In Valtellina*, cit., p. 164.

[62] ASSo, *Manoscritti della Biblioteca*, D I III 37, fasc. 18: *Rappresentazioni delle Tre Leghe Confederate della Rezia intorno agli abusi che seguono ne loro paesi sudditi della Valtellina e Contadi di Chiavenna e Bormio, diocesi di Como, in merito alli quali si desidera apportare il rimedio mediante un'egualmente giusta, et amicabile concordia giurisdizionale colla Santa Sede.*

Ci restano però alcune lettere illuminanti, inviate da Alfonso Casati a Ercole Visconti, a quel tempo commissario generale dell'esercito e governatore di Como. Il Casati, incaricato nel 1666 di seguire la Dieta delle Leghe grigie, sottolinea quanto sia importante mantenere costantemente in quel paese un ambasciatore spagnolo che «fortifichi e tenga uniti gli amici del partito», conservando nelle loro mani, «ad esclusione dei franciosanti et altri seditiosi», il governo della confederazione. Per avere la maggioranza dei voti nelle Comunità e nelle Diete – spiega il Casati – bisogna pagare puntualmente la «pensione pubblica» di 4.500 scudi annui e gratificare «i privati benemeriti del servicio di Sua Maestà» garantendo loro dei posti nelle dodici compagnie di grigioni stanziate nello Stato di Milano. Occorrono poi almeno altri duemila scudi annui, «da distribuirsi secondo il bisogno, nella mutatione delli officij del paese» e nella Dieta generale; infatti «la soddisfattione del Pubblico senza l'adherenza de privati ben affetti, et questa senza quella, resta totalmente infruttuosa». Questi espedienti servivano a neutralizzare le manovre del governo francese, che cercava di convincere i Grigioni a rompere la lega con Madrid per tornare «alla antica alleanza». Ogni tentazione in questo senso doveva essere soffocata sul nascere, all'interno delle Comunità, altrimenti – chiariva il Casati – «non basteranno due et tremila doppie» per strappare «ciò che habbiamo ottenuto in Grigioni fin qui con mille scudi, con cinquecento, e molte volte con sole speranze».[63]

Incertezze, necessità di intervento a vari livelli, mediazioni e maneggi segreti, continue difficoltà: in tale contesto, sostanzialmente immutato, l'inquietudine dei valtellinesi costituiva un focolaio di instabilità che, sul finire del secolo, non accennava a spegnersi. Per i cattolici della Valle la sistemazione del 1639 rimaneva inaccettabile, in quanto «contraria alla giusta Religione et ad ogni legge divina et humana». Dal loro punto di vista questa avversione totale era giustificata da una rilettura delle vicende storiche, per trarre la conclusione che i Valtellinesi «non sono stati mai veri sudditi de Grisoni, ma solo Compagni, amici et confederati». Ma soprattutto era la questione religiosa a mantenere aperto, in termini radicali, il problema della legittimità del governo delle Tre Leghe. Anche se il dominio retico fosse stato originariamente legittimo, l'eresia aveva cambiato ogni cosa, liberando le membra dalla soggezione al capo, «di uno corpo facendone molti». I sacri canoni, i concili e i decreti pontifici non lasciavano dubbi sul fatto che fosse lecito insorgere contro un signore apostata. L'argomento doveva trovare udienza anche a Roma, perché era a tutti evidente che il popolo finisce per seguire l'esempio di chi lo regge, e che il veleno dell'eresia inevitabilmente tende a diffondersi dal capo alle membra.[64] Il punto di vista dei valtellinesi traeva forza da una convinzione a

---

[63] ACMi, *Arch. Visconti di Saliceto*, cart. 7, fasc. 1; lettere del 15 e 24 luglio 1666. Il Casati ricorda che nel 1660 l'ambasciatore francese aveva sollecitato il governo delle Tre Leghe, in base all'artic. 103 della Pace dei Pirenei, a decidere quale trattato, tra quelli stipulati in passato con le corone, intendesse riconfermare. Solo grazie alla vigilanza dell'ambasciatore e all'impegno del "partito" filospagnolo la Dieta si dichiarò «d'un sol voto» a favore del Capitolato.

[64] BMVe, mss. ital, VII, 8879: *Dichiaratione de i Popoli della Valtellina, Chiavenna et Bormio contra i Grisoni*. Con questo documento si richiedeva il rispetto del trattato di Monzon,

quel tempo largamente condivisa: che non potessero, sotto uno stesso principe, convivere fedi diverse. Sappiamo tuttavia che, a dispetto di tutto ciò, una tale coabitazione nelle Leghe retiche poté continuare. Non fu questo il risultato dell'imporsi di uno «Stato moderno», in grado di metter fine alla conflittualità religiosa assicurando dei margini di tolleranza; fu, al contrario, il perdurare della concorrenza di interessi diversi, locali e continentali, a impedire una soluzione confessionale più drastica, a far sì che una coesistenza – per quanto difficile – fosse possibile.

Le aspirazioni e i tentativi falliti non si spiegano senza tener conto delle scansioni cronologiche. Al tempo del «sacro macello» la lotta per la Valtellina era stata definita a Roma «l'affare più importante dei nostri tempi»: l'eresia aveva strappato al cattolicesimo gran parte d'Europa, e da quei monti poteva dilagare in Italia proprio mentre «l'altre parti del mondo» erano per lo più «infedeli».[65] Una controffensiva pareva possibile finché un alleato potente era disposto a sostenerla. Ma con le vicende del secondo e terzo decennio del Seicento la Spagna, il braccio armato della Controriforma, aveva ottenuto una situazione favorevole di stabilità. Nemmeno la corte di Roma esprimeva una posizione univoca, anche se vi era chi avrebbe tenuto aperto il discorso, collegandosi a quelle forze locali che ostinatamente tentavano di smuovere le acque. Il tempo della riconquista era tramontato; dopo Westfalia e dopo i Pirenei l'opportunità non si sarebbe ripresentata.

GIANVITTORIO SIGNOROTTO

affermando che nessun potentato aveva il diritto di assoggettare ai Grigioni il popolo valtellinese contro la sua volontà.

[65] BMVe, *ibidem*: *Istruzione al duca di Fiano destinato...a pigliare in deposito a nome di Sua Santità e della sedia apostolica li forti di Valtellina, da Roma, aprile 1624.*

Tra Sondrio e le Leghe grigie: la Valmalenco del tardo Cinquecento [1]

Come è noto, la Valmalenco è una valle breve (una quarantina di chilometri circa) trasversale alla Valtellina, che si diparte subito sopra la città di Sondrio e che conduce direttamente a due dei massicci più erti delle Alpi Retiche. Disegnata nel corso dei millenni dal torrente Mallero – lo stesso che bagna Sondrio – e dal suo affluente Lanterna, essa si dirama infatti in due valli che confluiscono poco dopo l'abitato di Chiesa: sulla destra di chi sale, la Val del Lanterna porta rapidamente sotto il gruppo del Bernina e su questo versante è possibile giungere nella Val di Poschiavo attraverso sentieri difficili e malagevoli valicando i passi Canciano e Confinale (o Canefinal); sulla sinistra, dopo l'attuale abitato di Chiareggio, la Valmalenco porta invece in vista del Disgrazia e da questa parte una semplice mulattiera guida con gradualità al Passo del Muretto dal quale si scende nella Val Bregaglia lungo un itinerario che permette di proseguire verso altri e più importanti passi come il Maloja (o Maloggia), il Septimer e lo Julier, quindi in direzione di Coira e in generale del centro Europa. Dunque, e in questo sta un poco tutta la sua importanza, non si tratta di una valle chiusa: precise testimonianze ci consentono infatti di ritenere che questo itinerario fosse ben conosciuto sin dall'antichità.

Percorsa forse via via da popolazioni diverse (etruschi, celtico-gallici, camuni, *vennonetes* e oratelli, gli stessi colonizzatori della vicina Valtellina), la Valmalenco conobbe un influsso romano tardo e probabilmente molto superficiale[2].

---

[1] Sigle usate: A.S.D.Co (Archivio Storico Diocesano Como); A.C.So. (Archivio Comunale Sondrio); A.P.So. (Archivio Parrocchiale Sondrio); A.S.So. (Archivio Stato Sondrio); A.C.Ca. (Archivio Comunale Caspoggio); A.C.Ch. (Archivio Comunale Chiesa); A.C.La. (Archivio Comunale Lanzada); A.P.Ca. (Archivio Parrocchiale Caspoggio); A.P.Ch. (Archivio Parrochiale Chiesa); A.P.La. (Archivio Parrocchiale Lanzada); A.P.To. (Archivio Parrocchiale Torre Santa Maria); M.E.Ch. (Museo Etnografico della Valmalenco, Chiesa); "B.S.S.V." ("Bollettino della Società Storica Valtellinese"). Nei documenti malenchi e valtellinesi, il computo dell'anno si svolge secondo lo stile della natività iniziando dunque ogni 25 dicembre; l'indizione è seconda e il calendario è quello giuliano.

Colgo qui l'occasione per ringraziare sentitamente Francesco Trivelli Palazzi ed insieme il personale tutto dell'Archivio di Stato di Sondrio, Battista Leoni e Giuseppe Bergomi della Valmalenco per la loro grande disponibilità. Un debito particolarissimo ho contratto nei confronti di Annibale Masa che con perizia mi ha guidato fra i documenti della sua terra e che ha rivisto queste righe.

[2] E. PAVESI, *Val Malenco*, Bologna, Cappelli, 1969, pp. 37 segg. Sulla preistoria e sull'epoca romana, cfr. anche G. CORBELLINI-N. CANETTA, *Val Malenco*, Bologna, Tamari, 1976 e F. ROMEGIALLI, *In Valtellina: Conversazioni storiche* a cura di B. Leoni, Sondrio, Bissoni, 1981. I romani sottomisero come è noto gli abitanti di tutto l'arco alpino nel 23 d.C. ma, per quanto riguarda la Valtellina, anche se il *Trophaeum Alpium* porta, nell'elenco delle popolazioni vinte, an-

Sappiamo per certo che il Passo del Muretto non era contenuto in nessuna delle carte viarie imperiali del III e IV secolo d.C. Pertanto, esso non costituì un tracciato romano ufficiale; tuttavia, i ritrovamenti – per la verità scarsi – lungo il suo percorso fanno pensare ad un possibile uso alternativo o, più probabilmente, lasciano intravvedere rapporti di tipo commerciale più che non militare fra la Valmalenco, e attraverso di essa la Valtellina, e le vicine Bregaglia ed Engadina[3]. Comunque sia, la esiguità delle fonti mostra chiaramente che abbiamo a che fare con una valle poco abitata ed in fondo isolata, per molto tempo considerabile nulla più di una appendice di Sondrio, un centro questo fra l'altro a lungo di ben poca importanza in una valle che aveva preferito edificare i suoi itinerari e i suoi luoghi abitati a mezza costa della montagna, tanto per evitare i disastri naturali sempre in agguato, quanto per meglio controllare militarmente il passaggio del fondovalle[4].

La Valmalenco seguì dunque nel tempo le vicissitudini storiche del centro sondriese all'ombra del quale sorse e si sviluppò come dimostra senza ombra di dubbio il fatto che, per tutta l'epoca moderna ed oltre, i diritti di pascolo e di alpeggio e quindi di proprietà sino al confine del passo del Muretto e in genere sino al crinale dei monti fossero riservati proprio agli abitanti di Sondrio nonché a quelli di Montagna, probabilmente primo e naturale alpeggio del fondovalle: una chiara allusione ad un passato lontano nel quale la Valle era molto poco abitata. È solo dopo l'XI secolo, e quindi dal momento in cui erano divenuti Signori del Capitaneato di Sondrio e di Berbenno i De' Capitanei[5] – una famiglia la cui presenza di-

---

che i camuni e i *vennonetes* (valtellinesi?), una conquista certa della Valle risale al 225 e coincide con la battaglia di Talamona, mentre le prime testimonianze precise sono da attribuirsi all'imperatore Valeriano (253-259 o 260) al quale si deve forse la costruzione della omonima strada Valeriana (ma che alcuni chiamano anche Valleriana cioè del fondovalle) lungo tutta la Valtellina, dal lago ai passi usualmente usati nel tardo Impero e cioè il Bernina, il Fraele e la Forcola di Livigno da una parte, e lo Spluga, il Gavia e il Maloja dall'altra, che consentivano di mettere direttamente in comunicazione le Valli dell'Adda e della Mera con quelle, vitali per la difesa, del basso Reno e dell'Inn. È probabile che la penetrazione nella Valmalenco, impervia e poco abitata, fosse appena accennata. I primi ritrovamenti archeologici romani risalgono qui al 250 circa d.C., ma esistono anche reperti assai più antichi.

[3] Sui ritrovamenti: E. BESTA, *Storia delle Valli dell'Adda e della Mera nel corso dei secoli*, Milano, Giuffré, 1955, vol. I, p. 42 e G. MUFFATTI MUSSELLI, *Note su due lucerne del Museo di Valmalenco*, in "B.S.S.V.", 34 (1981), pp. 80-81. Anche E. MAZZALI-G. SPINI, *Storia della Valtellina e della Valchiavenna*, Sondrio, Bissoni, 1968, vol I, p. 28, ritengono improbabile un uso continuativo del Passo del Muretto in epoca romana.

[4] Furono centro politico e militare della Valtellina prima Teglio e quindi Tresivio. Fu proprio in epoca grigiona che Sondrio venne scelta come centro ideale della Valle e questo perchè il governo delle Leghe la riteneva più sicura in quanto proprio allo sbocco di due possibili vie di rifornimento militare: la Valmalenco, ma anche la Val di Poschiavo, da tempo parte integrante della Lega Caddea.

[5] Era questa una famiglia di origine longobarda di Bellinzona (Cfr. E. BESTA, *I capitanei sondriesi*, Torino, Subalpina, 1912). Essa ottenne questa importante carica dal vescovo di Como, che sin dal IX secolo aveva esteso la propria giurisdizione ecclesiastica sulla Valtellina e sulle Valli annesse, organizzandole poi nel corso appunto dell'XI secolo in capitaneati di pieve, utili tanto dal punto di vista della difesa militare quanto da quello della riscossione delle decime vescovili (Cfr. E. BESTA, *I diplomi regi e imperiali per la chiesa di Como*, Milano, Assolombarda, 1938 e G.R. ORSINI, *La giurisdizione temporale e spirituale del vescovo di Como*, in "Archivio Storico Lombardo" LXXXI (1954), pp. 157 e segg.; vedi anche: C. PROSDOCINI, *Problemi sulla*

venterà militarmente strategica e vitale per Como[6] – che inizia anche l'importanza storica della Valle, sino a questo momento conosciuta soltanto grazie alle sue miniere, peraltro superficiali, di ferro e di rame[7]. Probabilmente, fra XII e XIII secolo, in Valmalenco cominciano così ad esser costruiti molti edifici di tipo squisitamente militare: tre 'castelli' e parecchie torri di guardia e luoghi fortificati posti alternativamente sui due versanti dei torrenti Lanterna e Mallero, che permettevano efficaci segnalazioni luminose fra il castello di Masegra sopra Sondrio e il fondo della Val del Lanterna e soprattutto il valico del Muretto[8]. Intorno ad essi, se ne costruirono presto di agricoli e a questo periodo si può anche far risalire, con buona probabilità, l'inizio di un vero e proprio popolamento della Valle. Sorsero contrade nuove che presto si organizzarono in 'quadre': un termine che, alludendo alle necessità di una imposizione fiscale, è per noi anche la migliore testimonianza della vivacità della vita locale.

Alla metà del Trecento, data della prima documentazione in nostro possesso[9], essa risulta comunque dipendere strettamente da Sondrio e dal suo Consiglio, nel quale la Valle è rappresentata da due consiglieri malenchi che siedono fra i 'vicini' della città (una ventina scarsa di persone): dunque, la Valmalenco era considerata a

---

formazione e sull'ordinamenti del territorio di Como, Milano, 1938 e BESTA, *Storia delle Valli*. cit., I, p. 175). Successivamente, ottennero nel 1006 la conferma imperiale alla propria investitura i cui diritti erano estesi anche alla Valmalenco (G.A. PARAVICINI, *La Pieve di Sondrio* a cura di T. Salice, Sondrio, Società Storica Valtellinese, 1979, p. 93).

[6] Nello scontro per il possesso della signoria di Como, che vide schierati da una parte i guelfi, facenti capo alla famiglia dei Vittani e dall'altra i ghibellini, dominati da quella dei Rusca, i De' Capitanei parteggiarono per la parte guelfa e, grazie ai loro vincoli di alleanza e di sangue con le famiglie feudali bregagliotte ed engadinesi, consentirono al fronte guelfo italiano di saldarsi anche militarmente con quello che faceva capo oltralpe al potentissimo vescovo di Coira, assumendo così in questo schieramento una posizione delicata e fondamentale. Per i rapporti matrimoniali fra Capitanei, Beccaria, Castelmur, Marmorea, de San Gaudenzio e Planta, cfr. J. GULER VON WEINECK, *Raetia das ist Aussfürliche und vorhaffte Beschreibung der drejen*, Zurich, R. Wollsen, 1616, tradotto in italiano, per quanto attiene alle Valli che ci interessano da G.R. ORSINI, *Sondrio*, Camera di Commercio, 1959, pp. 29-30 e BESTA, *Storia delle Valli*, cit., pp. 308 e 391.

[7] F.S. QUADRIO, *Dissertazioni critico-storiche intorno alla Rezia di qua dalle Alpi, oggi detta Valtellina*, Milano, Giuffré, 1960, pp. 249-251, nota c e T. SALICE, *Note sul "Castello di Malenco"*, in "B.S.S.V.", 32 (1979), p. 91.

[8] Si trattava in realtà non di castelli, ma di edifici fortificati; cfr. N. CANETTA, *L'importanza strategica della strada del Muretto dal XIII al XVII secolo e le fortificazioni ad essa collegate*," B.S.S.V.", 31 (1978), pp. 37-40, G. CORBELLINI, *Il castello di Valmalenco*, ivi, pp. 41-44 e SALICE, *Note sul "Castello di Malenco"*, cit., pp.87-91. È interessante la permanenza di questa realtà nella toponomastica locale (Torre Santa Maria, ma non solo): cfr. A. MASA- G. DE SIMONI, *Inventario dei toponimi valtellinesi e valchiavennaschi. Territorio comunale di Chiesa in Valmalenco*, Sondrio, Società Storica Valtellinese, 1976 e anche S. MASA, *La "strada cavallera" del Muretto (Valmalenco). transito e commerci su una via retica fra Valtellina e Grigioni in epoca moderna*, tesi di laurea discussa all'Università degli Studi di Milano nell'a.a. 1992-93 che ha ricostruito il percorso dell'antica strada, nonché la dislocazione di questi posti di guardia.

[9] Il primo atto che parla della Valle come facente parte dei vicini di Sondrio è del 1343. In tale data vi era un'unica quadra "de malenco" costituita da Ponchiera, Asenieri, Gualzi, Rovoledo-Mossini, Chiesa, Caspoggio, Veddo, e Malenco (PARAVICINI, *La Pieve*, cit., p. 284). È da notare per inciso che la Valtellina e le Valle annesse erano da poco divenute milanesi (1336).

tutti gli effetti come facente parte del contado sondriese e quindi sottoposta a tutti i vincoli del caso. Tuttavia, proprio la presenza del Muretto e gli interscambi commerciali che su questa via erano nel frattempo sorti[10] darà alla Valle la possibilità di una evoluzione diversa, orientandola chiaramente verso una sempre più ampia e una comune indipendenza.

Nel 1447, infatti, è documentato l'invio di alcuni suoi sindaci e procuratori ad Antonio Beccaria, da poco divenuto signore di Sondrio[11], in occasione di una lite circa uno dei problemi costanti delle zone di montagna, e cioè la divisione degli alpeggi[12]: questo fatto diede però la possibilità di porre sul tappeto ciò che in verità stava più a cuore. In questa data pare già operante una netta distinzione fra *Malencus foris* (la parte della valle contigua a Sondrio e da questa nettamente dipendente) e *Malencus intus*, quella che reclama appunto la sua autonomia e che, di fatto, si emanciperà da Sondrio. Accusando dunque la comunità di Sondrio di "malum regimen" e lamentando la necessità per i malenchi presenti nel consiglio cittadino di sopportare forti spese per alloggiare nelle taverne locali, la *Malencus intus* chiese esplicitamente di poter nominare a proprie spese un decano del tutto separato dal decano di Sondrio, in modo da dividere le due amministrazioni anche e soprattutto dal punto di vista fiscale. Inoltre, allegando antichi privilegi e diritti, si domandava la cessione di metà delle entrate del pane, vino, carne e della 'stadera' (il dazio sulla merce venduta a peso), e ancora che gli abitanti della Valle potessero partecipare personalmente all'incanto dei dazi stessi, sinora riservati ai sondriesi. Questo documento, che ci permette di meglio vedere in controluce quali fossero i problemi della Valmalenco e i limiti che la città le imponeva, segna anche la nascita ufficiale di una vera amministrazione locale che, come si è visto, doveva esser ben più antica: e questo anche se Sondrio si guardò bene dal concedere tutta la indipendenza richiesta.

Come si è visto, la Valle invocava, innanzitutto, le sue antiche consuetudini. Effettivamente, i documenti parlano, talvolta in modo esplicito, di antichi "statuti malenchaschi"[13], purtroppo irreperibili allo stato delle fonti: una formula che allude però, forse, a semplici consuetudini orali[14], molto frequenti nella montagna, dove, com'è noto, la proprietà feudale meno profondamente aveva attechito e dove, in genere, alle famiglie che avevano fondato le contrade e dissodato e messo a coltura

---

[10] Cfr. MASA, *La "strada cavallera"*, cit..

[11] La famiglia De' Capitanei si era infatti estinta e, nel 1436, le era subentrata quella dei Beccaria, una famiglia di origine longobarda già presente in Valle sin dal XII secolo (cfr. GULER VOV WEINECK, *Raetia*, cit, 29 e segg.).

[12] A.S.So., *Fondo Romegialli*, cart. 8, fasc. 8, notaio Antonio de' Artaria, 1447 giugno 26, instrumento "per Alpes seu montes". Per la distinzione fra *foris* e *intus* cfr. infra, nota 21.

[13] MASA, *La "strada cavallera"*, cit., p. 202. Tuttavia, l'indipendenza di *Malencus intus* era ben più antica, se è vero che già nel 1359 essa aveva un "libro d'estimo" con un ruolo distinto (PARAVICINI, p. 320, nota 19).

[14] Il Libro di Valle parla sovente di comportamenti secondo "l'antica consuetudine" o "conforme il solito".

le terre comuni, pur non essendo esse certamente esenti da censi e decime[15], era stato sempre concesso una sorta di autogoverno locale, che perpetuava probabilmente addirittura antiche usanze gallico-celtiche.

E, effettivamente, una traccia di tutto questo è visibile anche nelle strutture della "Magnifica Comunità di Malenco". In Valle le quadre erano sei. Ognuna di queste aveva una assemblea, quella dei capifamiglia[16]: essa si radunava ogni anno, metteva in esecuzione gli ordini generali e aveva potere deliberativo su questioni locali riguardanti le risorse naturali, la divisione dei beni, la polizia campestre[17]. Ogni quadra, poi, esprimeva un consigliere; i sei consiglieri formavano poi, insieme con l'anziano di Valle, il Consiglio della Magnifica Comunità della Valmalenco. Anche questa si riuniva annualmente, in genere all'inizio dell'anno e nei mesi di gennaio o di febbraio, nella "stüa" della chiesa dei Santi Giacomo e Filippo di Chiesa: il solo edificio pubblico di questo abitato e il più importante della Valle che per lungo tempo costituì, come dice la sua stessa denominazione topografica, la sola chiesa malenca. Compito della assemblea di Valle era innanzitutto quello di eleggere l'anziano e gli altri ufficiali locali[18]; essa poi approvava i capitoli di spesa, ripartiva i tributi in base all'estimo, sovraintendeva alla manutenzione delle strade, alle milizie locali, alle spese del culto e alla riscossione delle decime feudali, ai pascoli e ai boschi nonchè alle terre comuni[19]. Quanto poi all'anziano, rappresentava una sorta di capo dell'esecutivo locale; insieme al cancelliere di Valle, sedeva di diritto nel consiglio di Sondrio, dove era tuttavia il solo ad esprimere un voto. Egli[20], dunque, era colui che per definizione rappresentava la Valle a Sondrio, dove

---

[15] Su tutto ciò, cfr. A. BENETTI - D. BENETTI - A. DELL'OCA - D. ZOIA, *Uomini delle Alpi. Contadini e pastori in Valtellina*, Milano, Jaca Book, 1983.

[16] Le quadre sono: Chiesa, Bondoledo, Campo, Milirolo, Lanzada e Caspoggio. Normalmente, si tratta di uomini: le donne danno una delega.

[17] Conosciamo il suo funzionamento amministrativo dai verbali della Magnifica Comunità, o Libri di Valle. Purtroppo, le vicende legate alla insurrezione del 1620 e agli avvenimenti militari di cui la Valle fu teatro causarono la perdita di molte delle sue fonti più antiche e, fra queste, anche del primo Libro di Valle, una lacuna incolmabile per la storia cinquecentesca della comunità malenca. I verbali partono infatti dal 1621 (A.C.Ca., Secondo Libro di Valle); il Terzo, poi (reperibile in M.E.Ch.) è settecentesco. È tuttavia certo che le modalità del funzionamento delle strutture amministrative, salvo le varianti che si segnaleranno via via, restarono pressochè inalterate nel tempo. L'assemblea locale aveva potere coercitivo; infatti, davanti a problemi di una certa importanza, "sindicava", e quindi emetteva gride e perseguiva i trasgressori. Moltissimi di questi "sindicati" ci sono stati conservati nelle filze dei notai della famiglia Chiesa, che come poi diremo fornì alla Valle tutti i notai cinquecenteschi. Su tutto questo, cfr. il bel lavoro di M. BERGOMI, *Politica e amministrazione in Valmalenco nell'età moderna*, tesi discussa all'Università Cattolica di Milano nell'a.a. 1985-86.

[18] Insieme all'anziano troviamo anche un cancelliere o notaio e un procuratore, che normalmente è un 'cittadino' perchè suo è il compito di dirimere appunto le controversie con la comunità di Sondrio, un servitore, uno stimatore (cioè un agrimensore), un 'rotter' o stradino e un bollatore (che garantiva i pesi e le misure): tutti erano pagati (cfr. A.C.Ca., Libro Secondo di Valle).

[19] Le sedute erano pubbliche, perchè i consiglieri erano tenuti a render conto del proprio operato; il voto era palese e si decideva a maggioranza assoluta (ivi, *ibidem*).

[20] In A.P.La., esiste ancora l'*Inventario delle scritture trovate in Archivio di Val Malenco a quest'anno 1798* di don Gervaso Trioli che fu parroco di Lanzada fra il 1771 e il 1802. Nel 1798,

lo troviamo naturalmente in posizione subordinata rispetto al locale decano[21]. Quindi, dovendosi esprimere il consiglio di Sondrio su problemi che comunque riguardavano anche la Valle, come le vie commerciali, gli appalti, i servizi pubblici, le licenze edilizie, è interessante notare che questa poteva far sentire la sua voce soltanto in minima parte ed esattamente con un voto su otto[22].

Possiamo allora tentare di meglio comprendere in quale modo la comunità di Sondrio vincolasse quella malenca e quindi anche di enucleare le ragioni profonde del disagio che stava alla base delle richieste di indipendenza di quest'ultima. Ragioni che abbiamo già intuito esser innanzitutto di natura economica e fiscale.

I dati che possediamo sull'economia malenca non sono in verità troppo abbondanti. Abbastanza scarni quelli demografici, soprattutto cinquecenteschi, mancando anche in questo caso la fonte del Primo Libro di Valle e non essendo questa visitata, come è ben noto, sino al 1589. Dunque, per il XVI secolo, la nostra sola fonte è costituita dalla visita del Ninguarda che fornisce elementi che hanno un riscontro soltanto con quelli offerti per il 1621 dal Secondo Libro di Valle. Paragonando le due serie di dati, vedremo che il numero dei fuochi sale da 290 a 352,

---

egli compose un elenco, con relativo breve regesto, di tutti i documenti presenti nell'archivio di Valle che, conservati sino ad allora in una semplice cassa con tre chiavi date una alla quadra di Lanzada, una a Chiesa e una a turno a Milirolo, Campo, Bondoledo e Caspoggio, era stato poi trasportato nel 1766 in un locale della sacristia dei Santi Giacomo e Filippo in Chiesa Valmalenco. Qui i documenti erano stati riordinati e alla loro consultazione doveva appunto servire l'inventario del Trioli. Essendo molti documenti ormai irreperibili, come il Primo Libro di Valle, l'*Inventario* del Trioli, che si è sempre dimostrato assolutamente attendibile ed anzi assai preciso per tutte le fonti controllabili, può esser usato come fonte diretta. In esso troviamo fra l'altro un elenco di tutti gli anziani di cui abbiamo notizia fra il 1447 ed il 1800. Dai verbali dei consigli di Valle appare che l'autorità dell'anziano era grande, ma che la carica era onerosa, giacchè l'eletto doveva anticipare di tasca sua il denaro per le spese correnti, ragion per cui nessuno desiderava ricoprirla. Ed è anche per questa ragione che l'eletto veniva scelto a turno fra le quadre in modo tale che ogni otto anni avvenisse una rotazione completa (TRIOLI, *Inventario*, cit., ff. 293-299). Anticamente, l'anziano riceveva la conferma e doveva giurare nelle mani dei De' Capitanei e quindi dei Beccaria; in epoca grigiona, era tenuto a farlo in quelle del governatore e questo sino al 1669 (cfr. G. CORBELLINI, *Vicende dell'insediamento umano in Valmalenco*, tesi di laurea discussa all'Università Cattolica di Milano nell'a.a. 1968-69, vol. II, p. 126 e GULER, *Raetia*, cit., p. 31).

[21] Questi estendeva la sua autorità diretta sino alla cosidetta *Malencus foris* e cioè alla parte bassa della Valle, da sempre divisa dal torrente Valdone in due: appunto *foris* e *intus*. L'istrumento del 1447 rese parzialmente autonoma *Malencus intus* lasciando del tutto dipendente *foris*.

[22] Cfr. ROMEGIALLI, *In Valtellina*, cit., p. 59. In realtà il numero dei consiglieri di Sondrio è molto cambiato nel tempo. Anticamente (1308), esso risulta composto da 27 membri: 8 tra nobili e cittadini e 19 vicini, fra i quali tre malenchi con però "duae partes" (QUADRIO, *Dissertazioni*, cit., vol. I, pp. 250-251). Nel XVI secolo, le voci sono 8: 3 ai nobili, e una per ogni quadra di Sondrio fra cui appunto Malenco (cfr. F. SPRECHER, *Pallas Rhetica Armata et Togata*, Basileae, J.J. Genathii, 1617, pp. 407-408 e PARAVICINI, *La pieve*, cit., pp. 285-286). Cfr. anche infra, nota 44. Per quanto concerne la voce dei Beccaria, il PARAVICINI in *La pieve*, cit., p. 207, nota 15, ritiene fosse a parte, mentre ROMEGIALLI, in *In Valtellina*, cit., p.33, pensa sia poi confluita all'interno dei consiglieri dei nobili, come probabilmente accadde alla fine del Cinquecento in corrispondenza delle vicende per le quali Giovanni Beccaria decadde dai suoi diritti feudali, mentre i beni gli vennero confiscati (cfr. PARAVICINI, *La pieve*, cit., p. 206, nota 15).

mentre quello delle anime cresce da 1580 a 1980[23]: si trattava dunque di una valle abbastanza abitata, considerando che, al 1590, si ritiene che la popolazione dei tre Terzieri assommasse a circa 80.000 abitanti per un totale di 14.000 famiglie[24].

Per quanto concerne l'economia, occorre dire che, trattandosi di terre alte, essa era scarsamente legata alla coltivazione con modeste eccezioni per orzo, segale, grano saraceno, miglio e panico. Ricchissimi erano invece i prati dai quali i Malenchi ricavavano una notevole quantità di fieno[25], venduto anche al fondovalle. Essi erano comunque soprattutto dei grandi allevatori. Erano presenti in Valle caprini, maiali, molti cavalli, ma soprattutto bovini, per i quali sussisteva il divieto di esportazione. L'estimo dei monti del 1619 parla infatti di un totale di 666 capi di bovini diversamente suddivisi fra le varie contrade e quadre[26]: una presenza notevole che spiega perfettamente tutte le infinite contese che ci sono restate sugli alpeggi[27]. Grazie alla sua ricchezza di bovini e caprini, la Valle produceva naturalmente anche grandi quantità di latte e di formaggio, pure commercializzato: è anzi documentata la presenza di società poste in essere dai Malenchi per la costruzione e l'uso comune di edifici adibiti alla lavorazione del latte[28]. Tuttavia, la Valle esportava anche altre voci della sua produzione, legate alla presenza di cave di ardesia, usate anticamente per la fabbricazione di 'piode' – tegole molto resistenti, ricercate e vendute sino al lago ed anche nella vicina Rezia[29] – e di pietra ollare, con la quale si costruivano delle pentole molto resistenti e conosciute, dette 'laveggi'[30]. Esistevano poi ancora delle cave di ferro, rame e piombo[31].

---

[23] Come si vede, c'è una certa disparità fra i due dati, il più attendibile dei quali è certamente il secondo: si nota infatti la tendenza marcata nel tempo a variare il meno possibile il numero dei fuochi, essendo questo un dato di tipo fiscale: tuttavia, anche i nuclei 'irregolari' pagavano (A.C.Ch., *Nota de li capitoli posti in taglia in la quadra della Chiesa*, f. 11 v). Il dato di 352 fuochi per i primi decenni del Seicento è confermato anche dalla "Relazione anonima sull'organizzazione amministrativa della Valmalenco durante il periodo grigione", senza data ma posteriore al 1624 in quanto parla della chiesa dei Santi Filippo e Giacomo come di una chiesa "curata", che probabilmente riprende però i dati del Secondo Libro di Valle (A.C.Ca.).

[24] Cfr. *La Valtellina durante il dominio grigione*, Sondrio, Mitta, 1981, p. 20.

[25] Il Libro di Valle parla delle usanze locali di lasciare completamente libero il pascolo, dopo il secondo o terzo taglio del fieno (cfr. anche SALICE, *Note*, cit., pp. 91-92).

[26] CORBELLINI, *Vicende*, cit., vol. I, p. 179.

[27] A.C.La., cart. IV, fasc. I. È da segnalare che tradizionalmente in Valle si recavano anche pastori di altre zone, specie della bergamasca. Il Libro di Valle seicentesco conservato in A.C.Ca. parla infatti molto sovente di "cride" necessarie contro "le vacche forastieri, havendone molte persone condotte in detta valle contra il tenor de' ordini, et arbitramenti" (c.4 v): molti erano infatti i vincoli al riguardo. Su questo, D. SPINELLI, *L'alpeggio in Valmalenco*, tesi di laurea discussa nell'Università degli Studi di Milano nell'a.a. 1980-81.

[28] CORBELLINI, *Vicende*, cit., vol. I, pp. 180-181. Questo atteggiamento deriva dal fatto che i pascoli erano considerati comuni, sicché il latte veniva tutto portato in questi edifici e lavorato a turno e in proporzione al latte effettivamente portato.

[29] GULER, *Raetia*, cit., p. 33. Vi sono al riguardo testimonianze molto antiche, risalenti all'inizio del XIV secolo (MASA, *La "strada cavallera"*, cit., p. 198-199).

[30] In concorrenza con Piuro e Chiavenna. L'arte di aggiustare queste pentole diede luogo alla circolazione di emigrati stagionali, i 'magnani' (MASA, *La "strada cavallera"*, cit., p. 72). Sulla lavorazione della pietra ollare, cfr. B. LEONI - S. GAGGI, *La pietra ollare*, numero speciale

In una parola, dunque, dal punto di vista economico, la Valle si presentava con una economia varia e con ricche capacità produttive: il nodo da sciogliere era piuttosto quello della commercializzazione dei prodotti locali, e qui appunto si inseriva il discorso della condizione vincolante di vicinia di Sondrio. La città considerava la Valle come null'altro che il proprio contado: essa era pertanto sottoposta a pesanti e scontati vincoli annonari che limitavano precisamente lo smercio della sua produzione al mercato sondriese per carne, bestie, legname, formaggio e burro (detti grassine), piode e laveggi.

Molto interessante anche il quadro sociale che possiamo comporre alle spalle di questa economia e che meglio ci consentirà di seguire le vicende successive della Valle. La montagna valtellinese è tradizionalmente stata dipinta come una zona di grande povertà[32], anche se di recente questo giudizio è stato in parte mitigato[33]. I dati che è possibile raccogliere per la Valmalenco parlano comunque di una società certamente arretrata, nella quale la povertà di mezzi, quanto meno liquidi, è eloquentemente testimoniata dal frequentissimo ricorso all'usura: nei contratti "cum pacto redimendi" malenchi, i pegni consistono prevalentemente in terreni erbivi o coltivi. I testimoni alfabeti dei notai malenchi sono quasi sempre gli stessi, di numero ridotto. Qualche malenco soltanto risulta residente o proprietario di abitazione a Sondrio, dove svolge una attività commerciale non determinata in una "apotheca"[34]. Poche famiglie riescono ad emergere, non più di tre o quattro nomi per quadra – ed è a queste che si riferiscono anche un po' tutti i passaggi di proprietà. A livello più generale, sembra decisamente prevalere l'abitato di Lanzada con le famiglie Bardea della Ganda[35], Buzo[36] e Carini, che nel corso del Quattrocento erano andate appropriandosi un poco alla volta di parte delle terre comuni[37]. Possiamo dunque comprendere che fosse proprio questa sia pur modesta *élite* locale ad esser danneggiata dai vincoli quasi insormontabili che Sondrio po-

di "Quaderni della Provincia" del 1985: la prima testimonianza risale al 1560 (p. 19) e A. MASA, *A Chiesa, un tempo, "s'andava a Giovello"...*, Chiesa-Sondrio, Grafica Mevio, 1994.

[31] A Senevedo, Musella e Campo Franscia e a Ponte per il piombo. Più importanti quelle di ferro (cfr. MASA-DE SIMONI, *Inventario*, cit. p. 7, nota 18).

[32] Ricordiamo il giudizio tagliente e disastroso che ne diede il Bobadilla: "Lo stare io [...] d'inverno in Valtellina è come assaggiare in questo mondo le pene dell'inferno; perchè, oltre a trovarsi tra monti di neve, il freddo è grande e la povertà grandissima, per cui una gran parte non mangia pane, ma castagne, e altri pan di miglio [...] Il frumento è nerissimo, come crusca; i letti e le case come capanne di pastori" (M. SCADUTO, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia: L'epoca di G. Lainez. 1556-1565. L'azione*, Roma, La Civiltà Cattolica, 1964, p. 662).

[33] M.A. CARUGO, *Tresivio, una pieve valtellinese tra Riforma e Controriforma*, Sondrio, Società Storica Valtellinese, 1990, cap. I. Tuttavia, anche la Carugo parla poi di una situazione molto precaria per Spriana, che si trova appunto all'imboccatura della Valmalenco (p. 38).

[34] Questa parte sul notarile fa parte in realtà di una ricerca che è tuttora in corso.

[35] Che diede alla Valle il suo primo anziano ricordato dal Trioli (TRIOLI, f. 289) e fu la prima proprietaria dell'osteria di Chiareggio, che gestiva il traffico sulla via del Muretto (MASA, *La "strada cavallera"*, cit., p. 191).

[36] A questa appartenne il secondo anziano di cui ci è stato conservato il nome (BERGOMI, *Politica e amministrazione*, cit., p. 256), sempre nella lista del Trioli.

[37] S. BRADANINI, *Lanzada e le sue chiese nella storia e nell'arte*, Sondrio, M. Washington e F., 1987, p. 17.

neva ad uno sviluppo economico autonomo della Valle; quella ancora che, amministrando ormai localmente la cosa pubblica, desiderava commerciare liberamente i prodotti di produzione malenca con il fondovalle e la Val Bregaglia; la stessa che voleva partecipare, come si è detto, agli incanti dei servizi e dazi pubblici.

Un altro motivo di insoddisfazione e di scontro con Sondrio riguardava la dipendenza della chiesa dei Santi Filippo e Giacomo di Chiesa di Valmalenco dalla collegiata dei Santi Gervaso e Protaso di Sondrio. La troviamo citata per la prima volta nel 1192: essa era dunque molto antica e risaliva appunto al periodo nel quale la Valle si era popolata. Al suo altare maggiore era vincolato un legato dei De' Capitanei, finalizzato al mantenimento di un chierico, con il compito di aiutare il rettore della chiesa nella cura d'anime[38]. Ma, e questo era appunto il nocciolo della questione, mentre la scelta del chierico spettava alla famiglia De' Capitanei, il prete, che era il solo sacerdote presente in Valle, veniva formalmente nominato dall'Arciprete di Sondrio ed aveva dunque la funzione di vice-curato: al contrario, la Valle avrebbe voluto la trasformazione della chiesa in una cura perchè, in questo modo, avrebbe acquistato il diritto di nominare il parroco in modo del tutto indipendente da Sondrio. Ebbene nel 1511, e quindi in una data non sospetta per esser precedente tanto al suo passaggio dal Ducato alle Tre Leghe quanto alla diffusione in Valle della Riforma, un violento contrasto oppose i Malenchi all'arciprete Giacomo Andriani proprio per la nomina del vice-curato di Chiesa, per la quale carica l'Arciprete aveva scelto un canonico della collegiata di Sondrio suo parente, tale Giovan Giacomo Andriani, mentre i valligiani, o meglio la Magnifica Comunità di Malenco, gli contrapponevano un Giovanni Buzzo, forse lui stesso malenco[39]. L'Arciprete radunò la Magnifica Comunità e volle imporre l'Andriani come unico rettore regolare, minacciando di colpirla con la scomunica, ma la Comunità non si fermò, anche se si divise[40], appellandosi a Como e addirittura a Roma. Dal centro si cercò invano di mediare e, alla fine, i Malenchi, davanti alla ostinazione dell'Arciprete, ricorsero al giudice ordinario e quindi al Vicario Generale della Valle per ottenere, come veniva sostenuto, il rispetto dei propri antichi diritti: fu anche esplicitamente avanzata la richiesta di una definitiva separazione della chiesa di Valle da quella di Sondrio. Alla fine, nel 1512[41], fu riconosciuto alla Magnifica

[38] SALICE, *Note sul castello*, cit, p. 90 e PARAVICINI, *La pieve*, cit., pp. 312 e segg. L'atto della fondazione del chiericato è in A.S.D.Co., *Visite pastorali*, cart. XIII, Filippo Archinti, cc. 805 segg.

[39] PARAVICINI, *La pieve*, cit., pp. 314-316. Quanto al rettore, l'arciprete di Sondrio lo confermava, ma reclamava il suo diritto alla piena nomina. Stesso contenzioso esisteva per il chierico (ivi, p. 320).

[40] Infatti Lanzada non seguì le altre quadre sulla via della protesta.

[41] Questo fatto cadde proprio a cavallo del passaggio delle Valli ai Grigioni: il documento che risolse la controversia porta infatti la data dell'aprile 1512, mentre l'invasione delle truppe delle Tre Leghe dal Val di Poschiavo avvenne nel giugno dello stesso anno.

Comunità il diritto di nominare il proprio vice-curato anche se, per il resto, la collegiata di Sondrio veniva confermata in tutti i suoi diritti[42].

Come si vede, dunque, l'inizio della dominazione grigiona è segnata da molteplici ad antiche tensioni che verranno poi a complicarsi, intersecandosi strettamente con i malumori derivanti dalla dipendenza dalle Tre Leghe – e quindi dal supposto "tradimento" fatto alla "libertà" valtellinese – nonchè, successivamente, dalla diffusione delle dottrine riformate.

Quale evoluzione avranno dunque le istanze di indipendenza della Valle in campo amministrativo, economico e religioso?

È piuttosto semplice seguire le prime due. Per quanto concerne l'amministrazione, possiamo dire che, con buona probabilità, proprio il fatto di dipendere da una federazione lenta e disordinata di singole comunità come quella della Tre Leghe, una struttura politica nella quale larghissimo spazio era dato alla periferia[43], consentì alla Valle di ricevere in epoca grigiona una attenzione alle proprie rivendicazioni ben maggiore di quanto poi non accadrà nel periodo francese e asburgico, durante i quali ogni forma di gestione indipendente venne senz'altro negata: la Valle, dunque continuò a far parte del consiglio di Sondrio "tutta unita" e con una sola voce[44]. Che la vecchia ruggine covasse però sotto la cenere per riemergere a tratti si intuisce da alcuni documenti che ci sono rimasti. Così, nel 1549, essa si impegnava a contribuire, "come al solito" all'estimo di Sondrio[45], avendo in realtà probabilmente chiesto, ma non ottenuto, il contrario. Quattordici anni dopo, nel 1563, troviamo notizia del fatto che fosse stato concesso di avere un estimo separato da quello sondriese[46]. Comunque, quel che è certo è che questo contenzioso si

[42] La effettiva separazione avverrà soltanto nel 1624 con qualche contrasto (cfr. A.S.D.Co., *Visite pastorali*, cart. XXX, Desiderio Scaglia, cc. 325 segg.): anche l'arciprete trovava però pesante seguire la Valle (PARAVICINI, *La pieve*, cit., pp. 316 segg.).

[43] Com'è noto, le Leghe erano una struttura-quadro che lasciava ampia autonomia alle tre contraenti e che mancava di un vero centro unificatore: il *Beitag* si teneva a turno nelle tre 'capitali' e ogni decisione delle diete doveva esser ratificato in ogni Lega e in ogni comunità.

[44] Cfr. CORBELLINI, *Vicende*, cit., vol. I, pp. 134 segg.(A.S.So., *Romegialli*, atto del notaio G.G. Colombera, 20 aprile 1601). A questa data, il consiglio era così composto: la quadra dei nobili con tre voci, mentre "la maggior quadra de' Beccaria altre volte faceva una voce, ma d'un certo tempo in qua pare che sia annullata o retirata", la valle di Malenco con appunto una voce e le quadre – ed è significativo che la valle non venga più chiamata quadra – di Piazza, Dosso, Maione e Triangia con una voce per ognuna. È comunque da notare che, come accadeva nella vita interna delle Leghe, anche per la Valle, ogni decisione passava sempre attraverso la approvazione – peraltro non vincolante – della comunità (cfr. *La Valtellina durante il dominio grigione*, cit., p.20).

[45] A.C.So., *Statistiche varie*, cart. 496, fasc. I, Patti e convenzioni per l'estimo con la comunità di Sondrio e di Malenco.

[46] CORBELLINI, *Vicende*, cit., p. 138; tuttavia, il TRIOLI (lettera E del cit. *Inventario*) afferma che in realtà questo privilegio era già testimoniato a partire dal 1359 (v. nota 13). È possibile che si trattasse effettivamente di una consuetudine antica che le Leghe riconfermarono più tardi (ciò non significava però che la Valle fosse libera nella ripartizione dell'estimo, il quale era deciso a Sondrio e solo suddiviso e riscosso localmente).

trascinò a lungo e soltanto nel 1683 i Malenchi ottennero che ogni decisione di spesa presa senza un loro preciso assenso fosse ritenuta nulla[47].

Ugualmente, per quanto riguarda l'economia, notiamo che l'atteggiamento tenuto dalle Leghe era ispirato dalla stessa tecnica compromissoria. La Valle ricorse ripetutamente alle Diete lamentandosi che "i Sondraschi, sotto pretesto di certe leggi o privileggi, impedivano ai malenchi la libertà di andar vendendo i lor bestiami, carni, formaggio, butiro, mascarpa, dove loro meglio tornava conto"[48]. Così, nel gennaio del 1585 venne concesso a "quei di Malenco [...] di vendere le proprie grassine [prodotti latteo-caseari] nel paese [ossia nel territorio delle Leghe e nei paesi soggetti] [...] epperò non al di fuori di esso"[49]. Tuttavia il fatto che, da un lato, i Malenchi venissero comunque sottoposti a vincoli nuovi da parte dei governanti grigioni[50] e, dall'altro, che reiterassero continuamente le loro richieste[51], lascia supporre che tali legami, vecchi o nuovi, fossero tutt'altro che superati[52].

Molto più complesso è seguire la trama dei dissapori che opposero la Valle alla chiesa di Sondrio, perchè in questo caso il desiderio di indipendenza e di autogestione si venne a confondere con la più vasta problematica del dissenso religioso che ebbe come sfondo la diffusione delle dottrine riformate.

Questa sembra comunque esser stata abbastanza tarda in Valle. Il solo studio esistente su questo tema[53] cita infatti come prima data certa il 1555, anno che registra un fatto traumatico e senz'altro 'scandaloso': la sottoscrizione della *Confessio Rhetica* da parte di Bartolomeo Chiesa, rettore dei Santi Filippo e Giacomo di Chiesa Valmalenco[54], una decisione che è stata messa in relazione con la presenza, fra il 1552 e il 1553, del Vergerio a Mossini, un centro facente parte della Valtellina ma situato proprio all'imboccatura della Valmalenco. Ora, per tentare di meglio delineare il retroterra di questa clamorosa conversione, dobbiamo considerare innanzitutto che i rapporti del Chiesa con il polemico e sanguigno vescovo istriano, lui pure autore di una clamorosa fuga che l'aveva portato alla metà del 1549 in Valtellina, avrebbero senz'altro potuto esser precedenti. Infatti il Vergerio si era mosso da Chiavenna a Coira, infine a Poschiavo, dove lo aveva attirato la presenza

[47] A.S.So., *Notarile*, notaio Ercole Paravicini, n° 5918, f. 228.

[48] TRIOLI, f. 43.

[49] MASA, *La "strada cavallera"*, cit., p. 211.

[50] I Malenchi erano "tenuti, avanti ad ogni altro, offerire simili vettovaglie al governatore ed officiali di Sondrio o loro servitù" e, comunque, per la parte residua, dovevano sottostare ad una precisa autorizzazione dei funzionari sondriesi (ivi, pp. 209-210).

[51] Il decreto del 1585 venne infatti ribadito nel 1611 e nel 1641.

[52] O forse che l'amministrazione di Sondrio era in grado di prevalere rispetto alla lettera delle disposizioni grigioni: ma questo è un punto sul quale mi sarà necessario tornare.

[53] L. MUSSELLI, *La riforma protestante in Valmalenco e il diritto ecclesiastico dei Grigioni*, in "B.S.S.V.", 32 (1979), pp. 45-63.

[54] Ivi, p. 48. Egli divenne poi pastore della comunità riformata malenca e come tale lo troviamo registrato con il numero 34 nell'elenco delle matricole sinodali riguardanti gli anni 1555-1761, presumibilmente per il 1558 in J.R. TRUOG, *Die Bündner Prädikanten 1555-1901 nach den Matrikelbüchern der Synode*, Chur, Buchdruckerei Sprecher & Valer, 1902, p. 7: "Bartholomeus ab ecclesia de Malenco". Bartolomeo era comunque certamente un prete concubinario e aveva avuto figli prima di passare alla Riforma.

della tipografia Landolfi[55]. Tuttavia, all'inizio del 1550, egli aveva poi accettato l'offerta di guidare come pastore la comunità riformata di Vicosoprano in Val Bregaglia, dove poi effettivamente risiedette per circa tre anni[56] e molto fece parlare di sè per episodi di tipo iconoclastico[57]. Dalla Bregaglia, il Vergerio doveva tuttavia muoversi sovente, anche e soprattutto verso la Valtellina, che egli desiderava mobilitare dal punto di vista religioso. È in questo contesto che dobbiamo situare la presenza dell'ex-vescovo di Capodistria a Mossini, dove egli si era presumibilmente recato a predicare[58]. Tuttavia, è più che probabile che il Chiesa, come rettore del centro malenco per il quale passavano obbligatoriamente tutti i traffici commerciali della Valmalenco con la vicina Bregaglia, avesse avuto contatti anche precedenti con il Vergerio. E questi rimane certo il personaggio che più facilmente poteva avergli dato consiglio, o almeno averlo confortato, in una decisione di rottura come quella che l'aveva condotto a restare da ministro protestante nello stesso paese in cui aveva svolto le funzioni di rettore cattolico.

Occorre comunque sottolineare come Bartolomeo Chiesa avesse in realtà anche altri legami con quella comunità di Mossini che era stata molto pronta, come si dirà fra poco, a seguire la predicazione del Vergerio. A Mossini, infatti, i Chiesa erano legati da vincoli di sangue. La consultazione, ancora in corso, degli atti rogati dai notai malenchi, tutti della famiglia Chiesa[59], ha permesso di rilevare alcuni dati molto interessanti del passato di questa famiglia, strettamente legata ad un ramo abitante a Mossini, dal quale anzi i Chiesa derivavano. Innanzitutto, si tratta di una famiglia non originaria della Valle, ma proveniente in realtà dalla bergamasca, ed esattamente da Branzi in Val Brembana[60]. Presente in Valtellina sin dalla

[55] Cfr. C. BONORAND, *Valtellina e Valchiavenna: vie di transito librario dal nord verso l'Italia*, in *Riforma e società nei Grigioni. Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600* a cura di A. Pastore, Milano, Angeli, 1991, pp. 21-32 e S. CAVAZZA, *Pier Paolo Vergerio nei Grigioni e in Valtellina (1549-1553): attività editoriale e polemica religiosa*, ivi, pp. 33-62. Sull'intenzione di fermarsi a Poschiavo "propter typographorum commoditatem", cfr. CAVAZZA (p. 37) che cita la corrispondenza di Bullinger.

[56] CAVAZZA, *Pier Paolo Vergerio,* cit., p. 37.

[57] Nel maggio del 1551, i Bregagliotti distrussero su sua istigazione l'antica chiesa di San Gaudenzio di Casaccia, meta da secoli di pellegrinaggi anche malenchi. Le reliquie del santo furono gettate nel fiume Ordlegna (P. BUZZETTI, *Gli istituti religiosi della Rezia chiavennasca*, Como, Volta, 1926, p.152 e segg. e CAVAZZA, p. 38).

[58] Cfr. MUSSELLI, *La riforma protestante*, cit., p. 48 che riprende PARAVICINI, *La pieve,* cit., p. 189, nota 34. Per la verità, P.D.ROSIO DE PORTA, *Historia Reformationis Ecclesiarum Raeticarum*, Curiae Raetorum et Lindaviae, sumptibus Jacobi Otto, 1777, tomo II, p. 147, sostiene che il Vergerio vi fosse pastore.

[59] Furono notai Tommaso (1555-83 in modo discontinuo forse perchè anche console di giustizia, 1 filza), suo fratello Bartolomeo (1560-74,3 filze) e suo figlio Giovanni (1575-1609, 6 filze, ma alcuni atti di Giovanni sono conservati nelle filze di Bartolomeo). Parecchi furono anche i notai Chiesa seicenteschi e settecenteschi. A Sondrio rogarono pure due Mossini: Giovanni Andrea fu Martino (1545-47, 1 filza) e Giovanni Abbondio fu Lorenzo (1600-31, 12 filze).

[60] L'emigrazione dalla bergamasca in Valtellina e nelle valli annesse è un fenomeno abbastanza noto. Anche la Carugo (*Una pieve*, cit., pp. 33-37) parla di una vicenda parallela per Ponte, dove famiglie immigrate, forse legate alla pastorizia, forse invece all'attività estrattiva mineraria come calderai, avevano finito per fermarsi in loco ed avevano dato vita ad una *élite* locale rappresentata da uomini di chiesa e da notai, esattamente come in Valmalenco. Per Mossini, è da

metà del '400, questa famiglia, originariamente nominata De Monacis, si domiciliò appunto a Mossini ed assunse poi questo nuovo cognome[61]. Il primo personaggio che troviamo è un Martino Mossini del fu Lorenzo abitante a Chiesa Valmalenco, per il quale il figlio Andrea, notaio a Sondrio, rogava in data primo marzo 1512 un contratto di vendita usuraia[62]: dal luogo dove abitava, egli prese a denominarsi "Mossini ab Ecclesia", da cui si ebbe poi volgarmente il cognone Chiesa. Questo Martino fu poi padre di Andrea, o piuttosto di Giovanni Andrea, notaio appunto a Sondrio fra il 1545 ed il 1547[63]. Un altro figlio di Martino fu Bertolino, padre del prete Giovanni Maria e di un Lorenzo, poi stabilitosi a Montagna. Ancora figlio di Martino fu un altro Lorenzo, anch'egli domiciliato a Montagna[64]. Segue poi Giorgio, che ebbe tre figli[65]. Ultimo maschio Giovanni, abitante a Chiesa, padre di quel Bartolomeo della cui conversione si è pocanzi parlato e che, divenuto notaio dal 1560, rogherà normalmente anche per la comunità riformata di Mossini, di Tommaso o Giantommaso, pure notaio, che citeremo più avanti nelle vicende del 1572-73, di un Giovanni Abbondio e di un Domenico.

Quindi, nella sostanza, le famiglie Mossini e Chiesa avevano la stessa origine, come dimostra anche il fatto che i loro notai rogarono rispettando rigorosamente la disposizione di legge che permetteva di esercitare ad un solo rappresentante per famiglia[66].

Ad ogni modo, interessa qui rilevare che l'ex vice-curato di Chiesa, al momento della sua sottoscrizione alla *Confessio Rhetica*, aveva in realtà dei membri della sua famiglia già passati alla Riforma: per esempio il citato Lorenzo Chiesa. Quando, nel febbraio del 1553, il Vergerio aveva cercato di suscitare anche in Valtellina un tumulto religioso per il quale sperava che "commota est [...] ab imis radicibus tota flabella et Babilonia"[67], più di cinquecento capifamiglia inviarono una petizione a Coira per chiederne l'allontanamento; contestualmente, il consiglio di Sondrio, il 2 febbraio, sollecitato dall'Arciprete di quella città e dal curato di Ponte, che era anche vicario foraneo della Valle[68] votò con 31 voti contro 2 l'e-

notare la presenza vicinissima di Gombaro, antico luogo di lavorazione dei minerali malenchi (cfr. T. SALICE, *Note sul "castello"* cit., p. 90).

[61] Il primo atto che li riguarda risale al 1461. Devo questa indicazione alla cortesia di Annibale Masa dalle cui ricerche risulta comunque che una famiglia Mossini era ivi abitante già nel '300.

[62] A.S.So., *Notarile*, notaio Giovanni Andrea Mossini, n° 1321, 1 dicembre 1512.

[63] Lo riguarda all'A.S.So. 1 filza di atti che concernono, almeno ad una prima veloce indagine, moltissimi centri vicini a Sondrio come Albosaggia, o Montagna, anche la stessa Valmalenco.

[64] Suo figlio fu Francesco (A.S.So., Notaio Bartolomeo Chiesa, vol. 1627, c. 2632 e v).

[65] Giovan Stefano, Giovanni, Abbondio e Francesco.

[66] Giovanni Andrea fra il 1545 e il 1547, ancora Tommaso dal 1555 al 1560 in modo continuativo, Bartolomeo dal 1560 al 1574 e quindi, dal 1575 sino al 1609, Giovanni, suo figlio. Non conosciamo la ragione che portò a questa differenziazione del cognome, ma non è escluso che fosse proprio dovuta alla necessità di eludere questi vincoli.

[67] CAVAZZA, pp. 38-39.

[68] Marco Antonio Quadrio e Bartolomeo Salis.

spulsione del Vergerio dalla Valle. Due soli voti furono contrari: uno del delegato di Traona e l'altro di quello di Montagna, appunto Lorenzo Chiesa.

Quanto poi alle vicende della comunità di Mossini, merita di fermarsi un poco su di esse perchè, parallele a quelle malenche, ci aiutano a meglio comprendere il muoversi della situazione religiosa anche nella Valle di cui ci stiamo occupando[69].

Dopo la presenza, per la verità fugace, del Vergerio[70], la comunità riformata di Mossini non aveva per questo cessato di esistere. Al contrario, dobbiamo presumere che essa fosse particolarmente vivace ed agguerrita, se è vero che nell'aprile del 1557, e dunque subito dopo quel *Toleranzedict*[71] che era venuto a mutare e a completare le prime disposizioni in materia religiosa del 1526 con la messa a punto, fra l'altro, delle norme che dovevano regolare l'uso promiscuo di chiese e cimiteri[72], essa fu fra le prime a chiedere al Consiglio di Sondrio, dal quale pure dipendeva, che questi, a norma di legge, venisse incontro alle spese di costruzione di una chiesa per i riformati locali[73]. Tuttavia, dobbiamo pensare che il Consiglio, a grande maggioranza cattolico, facesse orecchio da mercante, tant'è vero che gli abitanti di Mossini furono costretti a reiterare le loro richieste ad Ilanz nel 1569 e che solo l'anno seguente un arbitrato previde che Sondrio fosse effettivamente tenuta a versare a Mossini la somma di 245 scudi per la costruzione del tempio in questione[74]. Di questa comunità, che ebbe ottimi pastori fra cui il Lentulo e lo Zan-

---

[69] Questo è pure un aspetto sul quale intendo lavorare più a lungo in futuro.

[70] Nonostante la larga maggioranza, il consiglio di Sondrio non fu ascoltato: tuttavia, poco dopo il governatore Rodolfo Salis ritenne opportuno pregare il Vergerio di lasciare la Valle (cfr. ROSIO DE PORTA, *Historia Reformationis,* cit., tomo II, pp. 147 segg. e PARAVICINI, *La pieve*, cit., p.39). Secondo CANTIMORI, (*Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze, Sansoni, 1967, p. 78), il Vergerio aveva in realtà assunto la guida "dell'opposizione degli italiani [...] che protestano contro la *Confessio Rhaetica*".

[71] Ora la piena libertà di culto è concessa ai ministri e non più alle comunità, segno della volontà di tutelare i nuclei riformati già esistenti e, forse, anche della scarsa fiducia in un'ulteriore espansione della Riforma nelle Valli.

[72] Come è noto, si prevedeva che dove ci fossero più chiese, una fosse riservata al culto riformato e dove ce ne fosse una sola, essa venisse divisa da una tenda in due unità, oppure che le due comunità vi si alternassero senza darsi noia reciprocamente (per esempio per l'uso delle campane): e lo stesso si può dire per i cimiteri (cfr. O. AUREGGI, *Il diritto ecclesiastico delle Tre Leghe nell'Alta Lombardia*, in "Archivio Storico Lombardo", XC (1963), p. 46 e CARUGO, *Una pieve*, cit., p.55).

[73] ROSIO DE PORTA, *Historia*, cit., tomo II, pp. 147 segg.

[74] PARAVICINI, *La pieve*, cit., p. 39 e A.S.So., *Notarile*, notaio Gian Giacomo Paribelli senior, n° 1685, 4 ottobre 1570. In questo atto, fra l'altro, compaiono ancora, come rappresentanti della parte riformata, insieme ai Mingardini, Colombera, Grillo, e Getto, due membri della famiglia Mossini, Pietro e Abbondio. Purtroppo non sono conservati i verbali del consiglio di Sondrio per questa data. Nella visita Ninguarda, si dice che la chiesa era stata eretta "sine titulo" da quindici anni, il che farebbe risalire la sua costruzione al 1574. Parlando delle contrade poste vicino al monastero di benedettine di San Lorenzo che domina Sondrio, si annota che "sunt diversae villae ad communitatem tamen Sondrij pertinentes, in quibus sunt haeretici habentes praedicatorem haereticum". Elencandole, vengono citate Moroni con tre fuochi riformati, Gualtieri con cinque, Ronchi con quindici, Aschieri con venticinque "omnium haereticorum, quatuor exceptis" e Mossini con quaranta "omnium haereticorum, excepta una muliere vidua [...] et eius filio mi-

chi[75], sappiamo poi che crebbe con il tempo, costituendo, come ora si dirà, uno dei pochi casi di centri valtellinesi quasi interamente conquistati alla Riforma. Nel corso degli anni '70, Mossini era dunque in rapporti più che tesi con Sondrio, tanto che, nel 1575, sull'onda della vertenza circa le decime di cui tratteremo fra breve, contestò unanime come irregolare l'elezione del nuovo arciprete Pusterla, motivando il suo atteggiamento – che si estrinsecava nel rifiuto della persona ma soprattutto delle decime dovute alla chiesa collegiata di Sondrio – con l'esser appunto totalmente riformata e come tale estranea alla cura dell'arciprete[76].

E, in effetti, in un atto notarile conservato fra le carte del notaio Bartolomeo Chiesa, troviamo questa comunità radunata, sempre nel 1575, per eleggere il suo nuovo pastore. Sono presenti in questa circostanza circa cinquanta capifamiglia, ma la spesa per il suo mantenimeto è suddivisa, probabilmente in base alle capacità economiche, fra una ottantina di fuochi[77]. Di fatto, insieme a quella di Sondrio[78], essa formava il più grosso nucleo riformato valtellinese. A questa data, comunque, la chiesa evangelica di Mossini – che serviva anche le contrade vicine–, versava effettivamente al proprio ministro quei 50 scudi annui che la legislazione grigiona prevedeva come suo giusto salario[79]. L'ultima notizia che la riguarda è del 1605, allorquando, il 28 maggio, la troviamo rappresentata nel "collegio delli evangelici senza messa di Sondrio", insieme a Grosotto, Tirano, Malenco, Sondrio, Berbenno, Morbegno, Caspano, Mello, Taona e Dubino in una denuncia presentata al Consi-

nore" (*Atti della visita pastorale diocesana di F. Ninguarda*, Como, Società Storica Comense, 1903, ristampa anastatica Como, New Press, 1992, vol. I, pp. 305-306). Dopo il 1620, il tempio però fu terminato e dedicato significativamente a san Carlo. Su questo aspetto cfr. R. SERTOLI SALIS, *Il culto di san Carlo Borromeo in Valtellina*, in "B.S.S.V.", 36 (1983), pp. 185-200 e C. BOZZI, *Il culto di san Carlo Borromeo tra Sondalo e Bormio*, ivi, 39 (1986), pp. 117-122.

75 PARAVICINI, *La pieve*, cit., p. 170. Su questi due personaggi, cfr. G. ZUCCHINI, *Riforma e società nei Grigioni. G. Zanchi, S. Fiorillo, S, Lentulo ed i conflitti dottrinari e socio-politici a Chiavenna (1563-67)*, Coira, Archivio Cantonale dei Grigioni, 1978.

76 PARAVICINI, *La pieve*, cit., pp.171 segg.

77 A.S.So., *Notarile*, notaio Bartolomeo Chiesa, n° 2325, 20 novembre 1575, cc. 67 r - 70 v ; vengono citati 58 nomi fra cui Andrea, Lorenzo di Abbondio e Abbondio e Giovanni di Bernardo Mossini. MUSSELLI, in *La riforma*, cit., p. 59, sottolinea un dato interessante, e cioè la diffusione delle dottrine riformate un poco in tutti gli strati della società locale. Come si è visto alla nota 74, il Ninguarda parla qui di 88 fuochi.

78 Nel 1582, quando divenne ministro di Sondrio il Calandrino, le chiese riformate diventarono due, essendo stata guadagnata al culto riformato la chiesa dei Santi Nabore e Felice (PARAVICINI, *La pieve*, cit., p.39). All'inizio del 1600, le due comunità contavano dai 700 agli 800 membri fra i quali, come mostreranno anche i dati sui caduti nella insurrezione del 1620, erano anche numerose famiglie provenienti dalla Valtrompia e dal territorio veneto in genere (cfr. A. GIUSSANI, *La riscossa dei Valtellinesi contro i Grigioni nel 1620*, Como, Cavalleri, 1935, pp. 265 segg.).

79 La citata dieta di Ilanz del 1557 disponeva che tale salario dovesse esser tolto dalle rendite delle decime cattoliche: la comunità di Mossini si limitò dunque a pagare il suo ministro. Vennero però certamente usate a tale scopo anche le entrate di uno dei quattro canonicati della collegiata sondriese (PARAVICINI, *La pieve*, cit., p.170-171). Al tempo del Rusca, l'arciprete valutava 30 scudi il contributo che andava al ministro di Mossini sulle rendite di uno dei canonicati della collegiata: probabilmente, il resto era pagato in sovrappiù dai membri della comunità evangelica.

glio di Sondrio contro i cattolici di Morbegno[80]. Ancora nel 1612 vengono citati i suoi seniori: Teofilo Mossini e Martino Mingardini[81].

Il caso malenco presenta delle interessanti differenze con il quadro appena tracciato. Occorre innanzitutto dire che, anche in questo caso, la documentazione non ci soccorre e la perdita del Primo Libro di Valle risulta veramente irreparabile. Così, ci dobbiamo accontentare di scarsi dati indiziari. Dopo il 1555, data della conversione di Bartolomeo Chiesa, occorre giungere al 1561 per trovare un elemento che riguardi la vita della comunità riformata della Valle. Al 20 gennaio di quell'anno risale infatti un atto conservato ancora una volta fra le carte del notaio Bartolomeo Chiesa, presente anche "tamquam minister Sancti Evangelii in Malenco", che contiene la traccia, peraltro affatto chiara nei suoi obiettivi, di una assemblea riformata tenutasi nella chiesa di Lanzada; in esso vengono anche elencati i nomi dei presenti o dei delegati, in tutto una ventina, tutti "de Malenco, profittentes sacrum Evangelium, alieni Dei gratia ab Ecclesia romana papistica". Di questi cognomi, uno appartiene ad una famiglia residente nella frazione di Costi[82], due in quella di Sasso[83], una ancora a Montini[84], una a Tornadri[85]; per il resto, i cognomi dei presenti riconducono tutti, come si può facilmente riscontare passando gli atti del notarile, alla *élite* economica degli abitanti di Chiesa – Bartolomeo Chiesa e suo padre Giovanni, Tommaso Battaglia, Andrea Ferrari, Andrea del Polato nonché di Lanzada e delle contrade annesse Antonio e Pietro della Ganda, Antonio Fornonzini, Andrea, Domenico e Giovanni Carini, Antonio Bergomi[86].

Dunque, una presenza scarna ma qualitativamente importante[87], dal momento che vi troviamo tutte le famiglie malenche che più contavano, fra l'altro non di

---

[80] A.S.So., *Romegialli*, cart. 3, f. 31 e fascc. 1-6-7-9. Il problema riguardava ancora una volta l'uso di una chiesa, quella di San Pietro, che, a quanto è dato di capire, i cattolici locali volevano impedire. Dalla denuncia delle comunità riformate pare che il Consiglio di Valle si dovesse essere espresso a favore dei cattolici (manca però il verbale), e questo anche se il verbale successivo alla vicenda attesta invece che esso aveva preso posizione comminando 200 scudi di multa "ubi [...] privatam personam aliquis ex personis evangelicis sine missa ibi commorantibus offenderetur": nel frattempo però erano intervenuti i Grigioni intimando che nessuno "ardisca sotto alcun pretesto con fatti, né con parole ingiuriose, et impertinenti molestar li Evangelici senza messa [...], et questo sotto pena de scudi 2.000".

[81] PARAVICINI, *La pieve* cit., p.298.

[82] A.S.So., *Notarile*, notaio Bartolomeo Chiesa, n° 1627, 20 gennaio 1561, cc. 26 segg.: si tratta di Bernardo Balicoli.

[83] Giacomo Longhini e Pietro del fu Giovanni.

[84] Giacomo Miotti.

[85] Pietro Parenti.

[86] Poco conosciuti invece un Salvatore Venzini di Lanzada e Andrea "del Jobolo" (Joli di Torre?), nonché un Cipriano della Cipriana di Lanzada. Le famiglie più prestigiose localmente sono quella dei Chiesa, e su questa tornerò più in là, e quelle dei Bardea e dei Carini per Lanzada.

[87] Ricordo che questa è appunto la tesi di A. PASTORE, *Nella Valtellina del tardo Cinquecento. Fede, cultura, società*, Milano, Sugarco, 1975.

rado imparentate fra loro[88]: sono infatti questi anche i nomi che riscontriamo un po' in tutte le transazioni e gli atti notarili che riguardano la valle, almeno per i centri di Chiesa e di Lanzada[89], gravitanti il primo attorno alla famiglia Chiesa, il secondo ad un gruppo assai ristretto di cognomi fra i quali compaiono non a caso proprio quelli che abbiamo visto emergere alla fine del XVI secolo e dunque prima della rapida fortuna in Valle dei Mossini-Chiesa[90].

Possiamo quindi con ragione ritenere che una buona parte del gruppo dirigente della Magnifica Comunità fosse rappresentato da questa *élite* riformata, soprattutto considerando la posizione dominante presto acquisita dai Chiesa. Dal 1543 al 1597, è infatti documentata una serie di undici anziani di Valle, tutti appartenenti a questa famiglia[91]; contemporaneamente, tutti i notai malenchi furono, come già si è visto, dei Chiesa[92] e così pure gli stimatori di Valle, che fungendo da periti agrari coprivano un incarico molto delicato ed importante: ce ne restano conservati due nomi, Giovanni dal 1565 al 1567 e Giovanni Abbondio, suo figlio e dunque fratello dei citati Bartolomeo e Tommaso, dal 1570 al 1573[93]. Negli atti notarili compaiono anche dei Chiesa procuratori della Valle a Sondrio: ed erano ancora dei Chiesa a gestire l'osteria di Chiareggio[94].

Dunque, per tirare le fila, possiamo osservare che, nonostante che il centro più ricco e popolato della Valle fosse Lanzada[95], il suo cuore amministrativo, economico e religioso pulsava decisamente nella quadra di Chiesa e che la vita di questo centro, ma anche della Valle nel suo complesso, era veramente gestito dalla

---

[88] Come per i Fornonzini e i Polato (L. TOPPAN, *La Valmalenco e il governo grigione fra Riforma e Sacro Macello:un tentativo fallito di espansione del protestantesimo*, tesi discussa all'Università degli Studi di Milano nell'a.a. 1984-85, p. 123).

[89] Infatti, le altre quadre malenche restarono fondalmentamente cattoliche. Cfr. però infra, nota 134.

[90] Le troveremo rappresentate nelle cariche minori degli ufficiali di Valle, mentre ricopriranno incarichi di secondo piano anche in entrambe le comunità, cattolica e protestante (cfr. TOPPAN, *La Valmalenco,* cit., p. 134).

[91] TRIOLI, *Inventario*, cit., f. 289 e BERGOMI, *Politica e amministrazione*, cit., p.256: essi furono Giovanni del fu Martino, che fu anche decano di Sondrio, suo figlio Domenico, Tommaso, un altro figlio di Giovanni dal 1574 all'86, il figlio di questi Giovan Battista ed infine suo cugino Stefano, figlio di Giorgio.

[92] Sino alla fine del '600 ed esattamente il 1693: nell'ordine, due figli di Giovanni Chiesa, Tommaso, che era anche console di giustizia a Sondrio, e Bartolomeo. Quindi un figlio di quest'ultimo, sempre di nome Giovanni. Fra il 1639 ed il 1693 rogò un Giacomo Filippo del fu Giovanni, probabilmente un omonimo del primo citato. Tuttavia, troviamo notai Chiesa sino all'inizio dell'800.

[93] È anche testimoniata, come vedremo, la presenza di Eugenio, cancelliere nel 1609 del quale parla anche la CARUGO, *Una pieve*, cit., p. 299.

[94] Cfr. MASA, *La "strada cavallera"*, cit., pp. 157 segg.

[95] Sui 352 fuochi che abbiamo visto rappresentare la totalità della Valle, 112 appartenevano a Lanzada e solo 70 a Chiesa: per l'estimo, però, la prima pagava 18 lire, 9 soldi e 7 denari, contro le 15 lire, 15 soldi e 10 denari di Chiesa (M.E.Ch., Relazione anonima sull'organizzazione amministrativa della Valmalenco durante il periodo grigione e A.C.Ca., Secondo Libro di Valle, f. 198 r).

omonima famiglia, che annoverò fra i suoi membri anche un prete, Giovanni Maria[96], e i due primi pastori malenchi, Bartolomeo e suo figlio Giovanni[97].

Dipende probabilmente dalla compattezza di questo gruppo dirigente l'atteggiamento che la Valle tenne nel 1572, in occasione di quella vera e propria insurrezione che toccò lo spinoso problema delle decime che essa doveva in parte alla chiesa di Sondrio, in parte alla curia di Como, e che sempre erano state percepite per conto della mensa vescovile prima dai De' Capitanei e poi dai Beccaria. È questa una vicenda nota, ma soltanto nelle sue linee molto generali, mentre andrebbe in realtà un po' tutta rivista ed indagata in tutta la sua complessità.

Come già si è detto, per consuetudine antichissima, i Signori di Sondrio, e dunque prima i De' Capitanei e quindi i Beccaria, erano stati investiti dello *ius decimandi* per conto della mensa vescovile di Como[98]. Per quanto riguarda la situazione della Valmalenco, sappiamo che tale decima veniva in pratica divisa in quattro parti, delle quali tre andavano ai decimatori e a Como, mentre dalla quarta, chiamata appunto "quartadecima", erano ricavate cinque porzioni uguali, che spettavano una all'arciprete di Sondrio, mentre le altre erano divise fra i quattro canonici della collegiata[99]. Ma, se la prassi della riscossione era antica, con il tempo erano anche cresciuti molti malumori nei confronti di una decimazione che era venuta aumentando a dismisura. In una copia fideiussata conservata fra le carte malenche troviamo infatti un documento – del 1560 ma presentato con evidenti intenti polemici alla dieta di Coira nel contesto dei torbidi di cui ci stiamo occupando e per questo motivo tradotto in tedesco – attestante che, in tale data, venivano effettivamente versati alla mensa vescovile soltanto 9 brente e 4 boccali di vino, nonché 56 soldi[100]: la enorme differenza fra questo valore e quanto effettivamente rac-

[96] PASTORE, *Nella Valtellina*, cit., p. 63. Purtroppo, la perdurante chiusura dell'Ambrosiana non mi hanno consentito di verificare questa notizia che sarebbe stata di particolare interesse per il nostro discorso: Giovanni Maria sarebbe stato vice-curato fra il 1568 ed il 1582 (cfr. PARAVICINI, *La pieve*, cit, p. 189, ma nessuna traccia documentaria abbiamo che questo prete fosse rettore della chiesa). Dunque, è a lui che si riferiscono il Borromeo e il Ninguarda parlando del "prete Giovanni Maria curato di san Giacomo nella valle di Malenco" sul quale si riteneva opportuno indagare "acciò possa procedere contro di lui ed intendere la verità".

[97] *Die Bünder Prädikanten* cit., p. 10, n° 135: la data dovrebbe esser quella del 1582. Egli si era formato ad Heidelberg (cfr. PARAVICINI, *La pieve*, cit., p. 189, nota 34). Sempre alla stessa pagina, è registrato con il n° 122 e per il 1576 un "Jacobus Ecclesiae minister Dubini", il cui grado di parentela non so al momento precisare.

[98] Cfr. L. GRECO, *Le decime ecclesiastiche e feudali di Sondrio dopo la rivolta contadina del 1572*, in "B.S.S.V.", n° 44 (1991), pp. 95-110.

[99] Questo risulta dagli inventari B e C che il Paravicini, in quanto arciprete dei Santi Gervaso e Protaso scrisse rispettivamente nel 1636 e nel 1642 e che riguardavano il primo i "Beni dell'Arciprebenda di Sondrio e delle comunità di Sondrio, Malenco, etc." e il secondo i "Beni della sagristia, della fabbrica della collegiata, obbligationi di quella, delli canonicati, e capitolo. Decime in genere, e nelle particolari communità di Sondrio, Malenco, ecc." (cfr. PARAVICINI, *La pieve*, cit., p.188 e p. 154). La riscossione di queste decime era singolare: si approntavano ogni anno quattro "bollettini" che raggruppavano i nomi delle contrade malenche, senza distinzione fra *intus* e *foris* a testimonianza della antichità di tale prassi, uno per le decime da darsi al capitolo, e gli altri per la mensa di Como: essi venivano poi estratti a sorte.

[100] A.C.Ch., Carte sciolte, Istrumento di "investitura delle decime del Terziere di mezzo concessa da Monsignor Giovanni Antonio Vulpio vescovo di Como a Signori Castellini e Becca-

colto[101] era dunque a tutto vantaggio dei decimatori. Inseriti in un contesto politico nel quale da tempo la giurisdizione ecclesiastica avrebbe dovuto esser stata soppressa[102], i Valtellinesi non tardarono a leggere nel persistere delle antiche usanze un sopruso, anzi, una vera illegalità: "per la qual cosa [...] tengono ch'eglino habbino tal cosa pigliato [...] contro Dio et l'honestà; et quando tal tirannia dovesse durar longamente sarebbono necessitati partirse et abbandonar casa et corte"[103]. Il tono della protesta lascia subito intravvedere alle spalle un contenzioso di tipo sociale: in effetti, gli insorti erano soprattutto quei massari sui quali maggiormente gravava la decimazione[104]. Dunque, nell'aprile 1572, Sondrio, Malenco e Castione inviarono alla dieta di Coira due loro rappresentanti, che furono non a caso protestanti, Bernardo Mingardini e il già citato Tommaso Chiesa, a capo di una delegazione di un centinaio di contadini "nigri et excoriati"[105], per presentare un memoriale che conteneva lamentele e proposte[106], nel quale, sostenendo che le decime pagate a laici costituivano una vera usurpazione, si esortavano nella sostanza le Leghe a far valere i propri poteri giurisdizionali:

> Avanti il pubblico Pitag radunato in Coira. Son comparsi li Procuratori di Sondrio, Malenco e Castione, li quali contro li nobili fratelli de' Beccaria loro socii Lavizzari e Pellegrini hanno esposto che fin quando la Valtellina era sotto il dominio dei duchi di Milano, il Vescovo di Como *ecclesiastico nomine* esigeva delle rendite sopra boschi, pascoli e communali, cacce, miniere, castelli, dazj ed altre cose a titolo di feudo ed anco le decime e le vigesime sopra i campi ecc.: e che coloro che da lui deputati venivano alla esazione di queste rendite e decime opprimevano di quando in quando i sudditi in varie guise con aggravi, estorsioni e, prepotenze[107].

---

ria sondriesi". L'originale fu rogato dal notaio Luigi Raimondi, cancelliere della curia comasca in data 10 agosto 1560.

[101] "Hanno li sopra nominati Beccaria talmente i poveri soppresso, e non solamente pigliate le decime del vino, ma ancora delle biade; et del vino parimente ricevuto non come anticamente 9 brente e stara 4 di vino, e soldi 56, ma 400 brente di vino et 300 some di biada" (PARAVICINI, *La pieve*, cit., p. 167-68 e CARUGO, *Una pieve*, cit., p. 158).

[102] Ricordo che già nel 1526, la dieta di Ilanz aveva abolito la giurisdizione del potente vescovo di Coira e devoluto alle comunità i diritti feudali che gli erano stati propri. Tale disposizione era stata poi estesa nel 1542 anche alla Valtellina e ai contadi e difatti gli *Statuti Riformati* del 1548 le accolsero, come è noto, per quanto riguardava il foro ecclesiastico, i diritti successori, la residenza degli stranieri, il giuramento di fedeltà ai Signori Grigioni, le limitazioni poste ai beni ed enti ecclesiastici in genere (si tratta degli articoli 51,195,197, 221 e 222 che saranno poi modificati con il Capitolato di Milano del 1639). Su tutto questo cfr. AUREGGI, *Il diritto ecclesistico* cit.

[103] PARAVICINI, *La pieve*, cit., p.168, nota 5.

[104] A. ROTONDÒ, *Esuli italiani in Valtellina nel Cinquecento*, in "Rivista Storica Italiana", LXXXVII (1976), p. 762.

[105] PASTORE, *Nella Valtellina*, cit., p. 29.

[106] Esso ci è stato conservato nella sua *Historia Raetica* dal cronista grigione U. Campell e i risultati di una sua attenta lettura sono in ROTONDÒ, *Esuli Italiani*, cit., pp. 761 e segg.

[107] A.C.Ch., Carte sciolte, Memoriale sporto alle Tre Leghe da Procuratori di Sondrio e Malenco, e Castione contro de' Signori Castellini, Beccaria, Lavizzari e Peregrini per esser liberati dalle loro prepotenze e soprechierie in merito delle decime. Il documento, in tedesco, o meglio in dialetto grigione, è privo di data ma è attribuibile al 1572: insieme all'originale troviamo una traduzione fedele in volgare, che è quella qui citata. Il documento è contenuto nello

Così il documento presentato a Coira, che proseguiva:

> Li Signori Beccaria [...] continuarono a tener in timore e schiavitù i popoli, cui sempre accrescevano gli aggravj, di modo che la povera gente per mantenere le lor famiglie dovevano procacciarsi il pane con gran sudore e fatica, sassi e legnami sulle loro spalle portando e disboscando i terreni.

Molto interessante, poi, la conclusione:

> Speran pertanto dalle Signorie Loro un buon provvedimento affinchè le decime siano applicate non al mantenimento del lusso di questi Signori, ma a sollievo de' poveri e delle chiese e di coloro che ad esse servono secondo le divine ed ecclesiastiche leggi. E dimandano che sia sospesa a detti Beccaria e socij l'esazione di queste decime, e applicate al sostentamento de' poveri che accrebbero la cultura de' fondi coi loro sudori negli andati tempi di oppressione[108].

Ma le autorità grigione ebbero, davanti a quella che rischiava di divenire una minacciosa *jacquerie*, un atteggiamento contradditorio. E se i pastori locali, tanto Bernardino Ninguarda di Sondrio, che i pastori Egli e lo stesso Campell di Coira, certo guardarono con simpatia ad un movimento teso a dare il colpo di grazia all'autorità del vescovo di Como[109] e dal quale quindi la parte riformata, per la stessa dimensione popolare della insurrezione, poteva solo aspettarsi simpatia, le autorità delle Leghe furono molto caute nel prendere posizione, rimandando ogni decisione agli orientamenti emersi dal dibattito che avrebbe dovuto impegnare le comunità nel novembre dello stesso anno. Il 2 settembre, poi, si stabilì che, nell'attesa di una decisione in merito, i frutti della decimazione venissero concentrati in depositi[110]. Il 17 novembre però, i "Capi e Consiglieri delle Tre Leghe radunati in Coira" ordinarono "la sospensione di tutto il contesto della questione" e che questa fosse "portata in Dieta"[111]. La tattica dilatoria proseguì per una buona metà dell'anno successivo, mentre le comunità di base si andavano effettivamente esprimendo a favore dei contadini valtellinesi e malenchi. Tuttavia, nell'agosto del 1573, la Dieta di Coira finì per riconfermare la piena giurisdizione al vescovo di Como. Una decisione,

"Inventario delle scritture appartenenti alla Mensa, e decima sì del Capitolo di Sondrio, che del vescovo di Como inventariate in ordine dal 1574 al 1704".

[108] Ivi, *ibidem*.

[109] È da notare che, nella contesa giudiziaria che seguì la vicenda (cfr. PARAVICINI, *La pieve*, cit., p.49), i Beccaria incolparono proprio i pastori di aver voluto 'montare' la rivolta e, come riconosce anche il Rotondò, il libello mostra un livello di elaborazione certo non riconducibile a dei massari: comunque, mi pare da sottolineare il fatto che tanto il Mingardini che il Chiesa, da notai quali erano, avrebbero perfettamente potuto esserne essi stessi gli autori materiali: l'ipotesi più probabile è che esso sia quanto meno frutto della collaborazione di entrambe queste forze.

[110] A.C.Ch., Carte sciolte, Sentenza proferita dai Signori Commissari delle Leghe nella causa vertita tra le Comunità di Sondrio, e li Signori Beccaria sul proposito delle decime. Ai Beccaria si imponeva "silenzio fino a causa finita". I documenti malenchi consentono comunque di sottolineare che la rivolta, più che contro il vescovo di Como, fu diretta contro i Beccaria.

[111] Ivi, decreto del Congresso di Coira in favore della Comunità di Sondrio contro de' Signori Beccaria nella causa delle decime, 17 novembre 1572.

quindi, in parte inattesa, che tuttavia possiamo spiegare non solo con le pressioni della curia comasca e in genere della parte cattolica[112], ma anche con considerazioni più specifiche.

Innanzitutto, nella seconda metà dell'anno precedente i contadini erano passati alle vie di fatto, assaltando in alcuni casi i depositi che erano stati adibiti alla raccolta dei prodotti da decimare[113]. Ma possiamo anche indicare qualche altra importante ragione che riguarda la conduzione delle terre soggette a decima. E qui occorrerebbe davvero mettere mano a una questione in realtà spinosa, assai complessa e della quale in sostanza ben poco si sa. Da un lato, come si è visto, i Beccaria non decimavano più direttamente ed erano altre famiglie, come i Lavizzari, ma anche i Pellegrini e gli stessi Chiesa, che si occupavano materialmente della riscossione: il che in parte può spiegare, assieme al continuo levitare dei prezzi fra '400 e '500, anche la lamentata crescita del valore complessivo delle somme dovute. Inoltre, come il Pastore sottolinea[114], poichè le decime infeudate a laici con il tempo finivano per esser considerate vere proprietà, non è incomprensibile che tutto questo dovesse esser visto come una doppia usurpazione. Tuttavia – e questo è il punto che mi pare qui centrale e sinora non ancora considerato – le terre soggette a decima e le proprietà ecclesiastiche in genere erano state in buona parte date in locazione ed erano andate ad una cerchia ristretta di persone: per la Valmalenco, ad esempio, la famiglia Bardea era riuscita ad intestarsi i beni del chiericato di Malenco, avuti in locazione dai Beccaria sin dal 1515, mentre i Chiesa come si dirà, erano fra i percettori del chiericato di Valle[115]. Del resto, anche per Mossini, le proprietà dell'Arcipretura di Sondrio erano gestite come terre private da alcune famiglie locali riformate come i Jetto-Motti[116]. Ora, poichè gli Statuti riformati prevedevano che le locazioni di beni ecclesiastici divenissero dopo venticinque anni delle enfiteusi perpetue – e questo era realmente accaduto in Valle per i Bardea[117] – si può ritenere che molte aspettative andassero in tal senso[118]. Ma, proprio per queste troppe attese, si deve ritenere ragionevole la decisione delle Tre Leghe di lasciare tutto inalterato: una soluzione più che vantaggiosa, se consideriamo che in questa situazione si rischiava non già di devolvere alle comunità i vecchi diritti, com'era previsto in linea di principio, ma semplicemente di far passar di mano un buon numero di proprietà: il che non avrebbe mancato di causare problemi proprio alle comunità riformate che, come sappiamo, erano poco numerose e molto disperse. Più semplice dovette quindi sembrare lasciar sussistere la vecchia decima-

112 ROTONDÒ, *Esuli italiani*, cit., p. 769.

113 Ivi, *ibidem*.

114 PASTORE, *Nella Valtellina*, cit., p. 30 e anche CARUGO, *Una pieve*, cit., pp. 155 e segg..

115 Cfr. infra nota 140.

116 PARAVICINI, *La pieve*, cit., pp. 88-89.

117 E questo a norma dell'art. 210 degli Statuti. Cfr. PARAVICINI, *La pieve*, cit., p. 189 che cita A.S.So., *Notarile*, notaio G.G. Gilardoni, n° 3523, f.74 r.

118 Fra l'altro, gli Statuti essendo stati pubblicati nel 1548, i venticinque anni scadevano appunto nel 1573.

zione, sulla quale sin dal 1557 era previsto si dovessero mantenere anche le comunità protestanti: "sive ex bonis ecclesiasticis, vel canonicatibus, vel aliis"[119].

La cosa pareva dunque risolta, ma lo era in realtà solo sulla carta. A livello formale, i Beccaria, dopo aver in un primo tempo denunciato il pastore di Sondrio Ninguarda come fomentatore della rivolta[120], furono subito messi davanti alle difficoltà di una decimazione che le popolazioni non avevano in realtà alcuna intenzione di pagare: e questo valeva tanto per la quadra di Maione-Mossini, che per Sondrio e Malenco. Un documento del 4 febbraio 1574 dice infatti chiaramente che queste due ultime si erano rivolte in tal senso al Governatore, nonostante la decisione precedente che "Episcopo comensi, et ipsis de Beccaria [...] decime persolute, aut date esse deberentur"[121]. La vertenza continuò in modo assai duro, tanto che nel 1587 i Beccaria decisero di non tentare nemmeno più di raccogliere le decime e si mostrarono anzi propensi ad alienare un diritto divenuto ormai inesigibile: ma furono in questo frenati dalla curia di Como, che in questo contesto compariva in realtà anch'essa come parte lesa[122]. Ne seguì un lunghissimo contenzioso con la Valle, documentato da una causa che si protrasse nel tempo e che ebbe dunque costi particolarmente pesanti[123].

I Beccaria rimasero comunque formalmente decimatori sino al 1589. In tale data, poi, il vescovo Ninguarda investì nuovamente della facoltà di decimare per il territorio di Sondrio e Malenco Giovan Pietro di Giovan Giacomo Paravicini, Gasparino di Bernardo Tassella, Giacomo di Giovanni de' Mottis, Giovan Stefano di Giorgio Chiesa e Antonio di Tommaso Salvetti di Tornadri e i loro discendenti per 12 brente annue di vino o mosto: come si vede, gli ostacoli erano stati aggirati facendo decimare persone nuove, equamente suddivise fra sondriesi e malenchi[124].

Dal nostro punto di vista, desumiamo un dato di grande interesse per il taglio di questo studio. Una vertenza tanto lunga e complessa sarebbe stata semplicemente impensabile se le due comunità confessionali presenti in Valle non avessero agito in sintonia e in sostanziale accordo. Perchè, se, come già si è sottolineato, le cariche più delicate e prestigiose della Magnifica Comunità di Malenco erano effettivamente in mano ai riformati, è vero però che all'interno di questa istituzione erano rappresentate tutte le quadre malenche le quali, nella maggioranza dei casi, erano cattoliche, di modo che, fra i sei consiglieri, i voti riformati erano sicura-

[119] PARAVICINI, *La pieve*, cit., pp. 189-190.

[120] PASTORE, *Nella Valtellina,* cit., p. 30 e CARUGO, *Una pieve*, cit., p.161.

[121] A.C.Ch., Carte sciolte, Decreto dominicale in tedesco, con un riassunto in latino per le decime, 4 febbraio 1574.

[122] PASTORE, *Nella Valtellina*, cit., p. 30.

[123] Cfr. TRIOLI, *Inventario*, cit, ff. 71 segg. Il 9 luglio del 1587 teminava anche la lunga controversia che aveva visto opporsi ai decimatori Beccaria e Lavizzari tutte le comunità di Sondrio, Castione e Malenco: risulta che le spese sostenute per l'operazione assommassero per la sola Valle a ben 10.887 lire imperiali (A.C.Ch., Carte sciolte, Pergamena rogata dal notaio Stefano Perario di Castione il 9 luglio 1589).

[124] A.C.Ch., Carte sciolte, Instrumento di investitura del vescovo Ninguarda del 25 novembre 1589.

mente due (corrispondenti ai due consiglieri di Chiesa e di Lanzada: l'Anziano infatti non votava).

Tuttavia risulta poi che, a norma di legge, le brente di vino dovute al vescovo di Como, ora di quantità ridotta e raccolte da elementi locali, fossero realmente pagate[125]. Ancora, dai "capitoli posti in taglia" tardo-cinquecenteschi della quadra di Chiesa, il solo documento del genere che si sia conservato, apprendiamo che la parte di decima dovuta all'Arciprete di Sondrio fu pure versata con regolarità[126]. Il contenzioso più duro si ebbe dunque soltanto – e non a caso – con il capitolo della collegiata di Sondrio: sin dal 1573 la Valle si era rifiutata di pagare questa parte di decima "col pretesto di certi decreti dominicali che l'autorizzavano a prender fuori di tali decime dovute al capitolo tanto da pagare al ministro de' protestanti esistenti in Valle per li scudi 50 di suo salario". E, a questo punto, sarà però opportuno ricordare che le rendite di tre dei quattro canonicati sondriesi erano stati in realtà applicati al mantenimento dei ministri riformati di Sondrio, Mossini e appunto Malenco[127]. È poi molto interessante notare quanto il Trioli sottolinea e che ci da il senso riposto di tutto il contenzioso: "però Sondrio citò la Valle a pagar tali decime al capitolo sotto il Vicario [vescovile], e Malenco citò Sondrio al contrario sotto il Governatore di quel tempo; dove il Vicario condannò la Valle a pagare e il Governatore gli assolse"[128]. Siamo dunque davanti al ripetersi del gioco di forze di Mossini? La documentazione malenca ci permette di seguire nel tempo questa complessa vicenda e gli elementi di cui disponiamo ci consentono di dipingere alle spalle un quadro molto più movimentato e dunque interessante.

Come si è appena osservato, a differenza di Mossini, completamente protestante, la Valmalenco vedeva, come un po' dovunque del resto in Valtellina, la coesistenza delle due confessioni, di cui la riformata era in realtà una piccola minoranza. In mancanza dei verbali del Consiglio di Valle, le nostre conoscenze sui rapporti effettivamente esistenti fra esse restano scarse e soprattutto episodiche. Non molto sappiamo circa gli interscambi quotidiani, pure certamente frequenti, fra le due comunità: per somiglianza con quanto avveniva altrove, ipotizziamo anche qui qualche matrimonio misto[129], la solita cautela davanti alle abiure[130], i con-

---

[125] Questa voce di spesa concerne infatti la Magnifica Comunità nel suo complesso, ma, come si è più volte notato, i verbali cinquecenteschi mancano. Tuttavia, nel "capitolo di spesa" della quadra di Chiesa (cfr. la nota seguente), troviamo notata la quota che questa paga "al Salveto" con la specifica "per il vescovo". Come si è visto Tommaso Salvetti e Giovan Stefano Chiesa erano divenuti dall'89 i nuovi decimatori di Valle. Furono riconfermati nel 1624 (TRIOLI, f. 83).

[126] Ci sono conservati gli anni 1592-1608 (A.C.Ch., Carte sciolte, "Nota delli capitoli posti in taglia in la quadra di Chiesa"); il pagamento fatto all'Arciprete manca soltanto per il 1598, ed è probabile a questo punto che si tratti piuttosto di una lacuna del testo.

[127] PARAVICINI, *La pieve*, cit., p. 249.

[128] Ivi, ff. 77-78. Purtroppo, anche in questo caso mancano i verbali cinquecenteschi del Consiglio di Valle di Sondrio. Nel 1608, comunque, si notava che "erano 35 anni che la Valle niente dava a detto capitolo".

[129] Che prevedeva per i maschi una educazione religiosa nella fede del padre e per le femmine in quella della madre.

[130] Cfr. PARAVICINI, *La pieve*, cit., p. 18, nota 15.

sueti 'processi' instituiti nel caso di sepolture di sconosciuti per stabilire se celebrarle *more catholico* oppure *more evangelico*. Testimonianze dirette, nessuna[131]. Tuttavia, abbiamo ragione di credere che i rapporti fra i due gruppi si mantenessero a lungo civili, se non proprio cordiali. Molteplici sono le spie in tal senso. Gli uni e gli altri sedevano insieme nella Magnifica Comunità di Valle. I notai della Valle, tutti riformati come ho già detto, rogavano sostanzialmente per le due comunità. Ancora, l'uso delle chiese e dei cimiteri fu per lungo tempo promiscuo. Il Trioli ricorda per le prime un "precetto fatto intimare sotto il governatore Corrado Planta dal predicatore Bartolomeo Chiesa ministro di Malenco, ed altri protestanti della Valle, ai cattolici, e loro preti della medesima, affinchè questi lasciassero a quelli la libertà delle chiese in essa Valle"[132]. Il richiamo, fatto ai sensi delle già ricordate disposizioni di Ilanz del 1557, risale al 1565: non sappiamo con esattezza come fosse regolato prima di questa data il problema dell'edificio adibito al culto riformato. È tuttavia probabile che la comunità protestante non fosse affatto esclusa dalle chiese esistenti, dal momento che l'abbiamo vista servirsi proprio di una di queste per le sue adunanze[133]. Ad ogni modo il diritto formale a tale uso risale con tutta probabilità proprio al 1565. Da questo momento, e per un quarantennio circa, tanto la chiesa dei Santi Filippo e Giacomo di Chiesa Valmalenco, tanto quella di San Giovanni Battista di Lanzada furono divise al loro interno da una tenda, per riservare, probabilmente non senza frizioni[134], uno spazio distinto ad ognuna delle due comunità. Di più, entrambi i gruppi confessionali sentivano l'edificio come proprio: ce lo dice con sicurezza il caso di Chiesa. Nel 1582, infatti, quando l'edificio dovette esser in parte ricostruito a causa di una frana che l'aveva mezzo distrutto, a tale spesa concorse tutta la Valle[135], senza alcuna distinzione confessionale dal momento che la ripartizione avvenne per fuochi. Apprendiamo in aggiunta un dato molto interessante: poichè nel 1512 la facoltà di nominare il vice-curato era

---

[131] Occorre dire che i registri parrocchiali, almeno quelli conservati, sono piuttosto tardi: quello più antico, di Torre Santa Maria, non reca anch'esso nessuna traccia di queste usanze, che ci sono invece testimoniate nell'A.P.So (cfr.T. SALICE, *Nuovi documenti sull'arciprete Nicolò Rusca*, in "Archivio Storico della Diocesi di Como", IV (1990), p. 226). Sino al 1624 (cfr. supra, nota 42) però battesimi ed esequie erano registrati a Sondrio (almeno in linea di principio): cfr. PARAVICINI, *La pieve*, cit., f. 314.

[132] TRIOLI, f. 107.

[133] Cfr. supra, nota 82.

[134] Cfr. A.S.So., G. TUANA, *De rebus illustribus Vallistellinae*, ff. 4 r e v e Musselli, ff. 48-49. Il Tuana, originario di Grosotto e quindi rettore a Chiesa fra il 1610 ed il 1619, e dunque nel periodo caldo che precedette immediatamente il "sacro Macello", narrò di una dura contesa che sarebbe stata organizzata dai cattolici di Chiesa e inoltre di una contestazione delle donne di Caspoggio contro l'uso del cimitero locale da parte dei riformati. Il ms. non pare però credibile né in un caso (risoltosi poi poco verosimilmente "a tarallucci e vino"), né nell'altro (a Caspoggio non vi è traccia di riformati). Per Lanzada, vedi infra p. 137 e nota 157.

[135] E questo in quanto si trattava della prima chiesa della Valle. Va detto però che era una sorta di *una tantum*: "in futurum non teneantur dicti homines aliarum quadrarum ad aliquam manutentione vel refectionem dicti templi et dictorum edificiorum, nec ad contribuendum quidquam in futurum [...] et [...] dicti deputati quadre dela Ecclesia liberaverunt ac liberant in futurum dictos aliarum quadrarum". L'atto riguarda la quadra di Lanzada che pagò 40 soldi per fuoco "semel tantum" (A.S.So., *Notarile*, Notaio B. Chiesa, vol. 2326, 24 settembre 1582).

stata concessa, come abbiamo visto, a tutta la Magnifica Valle, tutti i suoi componenti, cattolici o riformati che fossero, continuarono a partecipare alla sua nomina[136]. Al contrario, all'elezione del pastore partecipava unicamente la comunità riformata[137]: una procedura che poteva facilmente dar luogo a malumori. E qualche reale contrasto sembra esserci stato, poi, circa il rispetto delle festività[138].

Per completare quanto sappiamo circa i rapporti fra le due comunità, tanto cattolici che protestanti si trovarono, come si è visto, sostanzialmente in accordo, almeno in linea di principio, nel ridimensionare ogni prelievo fiscale esterno e nel ritenere giusto usare per quanto possibile *in loco* il frutto dei sacrifici degli abitanti. Tuttavia, il parallelo con Mossini finisce qui. Lì l'atteggiamento era molto semplice e lineare: non si pagavano più decime ad una chiesa ormai estranea alla comunità, ma ci si tassava per stipendiare il proprio ministro. Per la Valmalenco si trattò invece probabilmente di un progetto di indipendenza da Sondrio aggiornato ai tempi, ben strutturato e perseguito con costanza, ma viziato dalle divisioni confessionali e alle cui spalle possiamo dunque ipotizzare una situazione molto più complicata di quella di Mossini, frutto da un lato del costante tentativo dei riformati di impossessarsi di una quota dei beni ecclesiastici cattolici sufficiente per le esigenze della loro comunità e, dall'altro, di probabili compromessi negoziati dalla parte cattolica all'interno del Consiglio di Valle a stretta norma di quella legge che aveva sostanzialmente reintegrato la gerarchia cattolica nei suoi diritti e grazie all'applicazione della quale non fu possibile evadere né la decima dell'Arciprete, né, in questa sua nuova forma ridotta, quella dovuta alla mensa vescovile. Sicché, alla fine, il solo 'sconto' riguardò la quota dei canonici, quella che non a caso doveva servire al mantenimento del ministro protestante.

È, a questo punto, particolarmente interessante seguire il prosieguo della vertenza. Scopriamo dunque che il progetto della Magnifica Valle – e di entrambe le comunità con intenti ben diversi – diventò quello di impossessarsi anche formalmente di ogni possibile entrata derivante dai beni ecclesiastici posti in Valle, per disporne poi liberamente coronando così il suo vecchio sogno di una piena indipendenza da Sondrio. Nel 1593, essa dunque acquistò da Giovan Francesco Beccaria, e con il consenso del vescovo di Como, i diritti sui beni del chiericato di Valle la cui esazione era controllata non a caso proprio dal pastore Bartolomeo Chiesa e da un rigido cattolico, Tommaso Sassi[139]. Concordi nel liberarsi dei cano-

---

[136] A. MASA, *Notizie d'altri tempi*, in "Camminiamo insieme", 46 (aprile 1986) che cita un atto del 20 febbraio 1592 rogato dal notaio G. Battista Colombera di Sondrio.

[137] Cfr. supra, nota 77 per la comunità di Mossini.

[138] "Havendo io notaro infrascritto [Giovanni Chiesa] et messer Giovanolo et messer Rodolfo Chiesa protestato a detto consiglier [Andrea Moizi] et a tutti gli altri presenti [...] che non castigasse quelli che lavorano quelle feste, dalle quali noi dell'Evangelio siamo stati et dalla parola di Dio, et dalle nostri Illustrissimi Signori liberati" (A.C.Ch., Carte sciolte, Capitolo di spesa della quadra, f. 5 r, 1595).

[139] TRIOLI, *Inventario*, cit., f. 96. Nel 1593, infatti, sul chiericato si era scatenata una controversia (ivi, ff. 93 segg.; cfr. anche TOPPAN, *La Valmalenco*, cit., pp.173-4) che durerà, fra scomuniche e ricorsi, sino ai primi decenni del '600. Sul Sassi, cfr. TUANA, *De rebus*, cit., f. 3 v).

nici, le due comunità lo furono però assai meno circa l'uso concreto dei fondi da gestire. E quando, nel 1598, i riformati ottennero dai Signori Grigioni, che "gli fossero assegnate alcune porzioni de' fitti del chiericato [...] la Valle [ma, meglio sarebbe forse dire la comunità cattolica] vi si oppose producendo le sue ragioni sul chiericato"[140]. Nel 1602, poi, risulta che i Beccaria rinunciarono definitivamente ad ogni loro diritto[141]. Alla fine, presenti l'Anziano ed il ministro protestante, fu poi deciso "aspettarsi l'elezione del chierico all'una, e all'altra chiesa collegialmente, e che l'annuo provento sopravanzante alla manutenzione del chierico fosse partecipata *ad ratam extimi* anche alla chiesa evangelica".

Analogamente, nel 1608, la Valle addivenne ad una composizione della sua lunga vertenza con i canonici di Sondrio circa le decime dovute e non più versate. Per rendere la estrema complessità di questa materia, è interessante notare che in questa lite figura, schierato dalla parte dei canonici sondriesi, Nicolò Cleselio "ministro del Monte-Rovoledo" e cioè di Mossini: e questo perchè, come si è detto, le entrate di uno dei quattro canonicati di Sondrio erano state appunto applicate a questa comunità evangelica. In tale data la Valle risulta comunque aver acquistato, con il tacito consenso dell'arciprete di Sondrio e del ministro di Malenco, le entrate del canonicato di Malenco, con la clausola che esse dovessero esser usate per le esigenze di tutte le chiese malenche[142]: una dicitura generica che nasconde un complesso gioco delle parti, dal momento che i protestanti le intendevano invece devolute anche in questo caso al pagamento del ministro di Valle[143]. Infatti, nel giugno del 1612 un documento ufficiale grigione sottolineava che "nella detta Valle vi sia una entrata overo canonicato il quale apparteneva anticamente alli canonici di Sondrio", ma che, dopo una lunga vertenza, si era disposto "che detta Valle possa lasciar la sudetta entrata in beneficio del ministro soprascripto"[144]. Quindi, una volta riconosciuto alla Valle il diritto di trattenere la parte spettante ai canonici, le veniva poi 'intimato' di usarla appunto per il ministro[145], al sostenta-

---

[140] TRIOLI, *Inventario*, ff. 108 segg., Sentenza del Vicario Scioventein nella causa mossa dai protestanti contro i cattolici sul chiericato di Malenco.

[141] A.C.Ch., Carte sciolte, Istrumento rogitato da Giovanni Chiesa in data 28 ottobre 1602.

[142] TRIOLI, *Inventario*, ff. 77-78, "Copia imperfetta [....] d'una transazione seguita tra Sondrio e Malenco per le decime del Capitolo" e, ff.109-111, "Instruzione per giustificare la condotta della Valle nella causa tra lei e'l Rev. Nicolò Cleselio ministro del Monte e Canonici di Sondrio". Il costo dell'operazione era stato elevato: 400 scudi per l'acquisto del canonicato più altri 300 per le spese legali (ivi, f. 80). Nel 1589, il Ninguarda annotava comunque che nella Valle i sacerdoti erano pagati "da essi habitatori" (A.S.D.Co., *Visite pastorali*, cart. XII, c, 26 v). È da notare comunque che, da parte dei canonici, si parlava però non già di un acquisto, ma di una temporanea transazione giustificata soltanto dalla presenza in Valle dei protestanti: "con patto però che cessando di dover dare questo salario al Ministro, la Valle debba dare al Capitolo tutta la decima".

[143] Ivi, f. 78, Copia imperfetta cit.

[144] A.C.Ch., Carte sciolte, Copia concordata del decreto domenicale del 25 giugno 1612.

[145] A.C.Ch., Carte sciolte, "Precetto mandato l'anno 1612 all'Anziano della Valle di Malenco dal Signor Ministro Evangelico, perchè segli pagasse la decima del canonicato di Malenco ad esso applicata". Il documento era firmato da Rodolfo Mattias "a istanza del Rev. Godenzo Tacchi [...] e di Giovanolo Chiesa, Pietro Bardea della Ganda, Andrea Fornonzini di Lanzada seniori della Chiesa evangelica, e di Rodolfo Chiesa, e Pietro Carino diaconi della mede-

mento del quale erano dunque devolute, almeno in linea di principio, tanto le entrate del canonicato che, come si è detto, l'eccedenza di quelle del chiericato.

Ma, in Valle, la cifra effettivamente versata risulta poi esser minore, meno della metà di quella dovuta come apprendiamo dalle numerose lamentele fatte al proposito dagli ultimi ministri malenchi[146], concordi nel ritenere insufficiente ed anzi illegale il versamento di soli venti scudi. Ne deduciamo, quindi, che il Consiglio di Valle, attraverso il quale passava questa materia e che, come si è detto, era in maggioranza cattolico, facesse costantemente resistenza ed avesse altre idee al proposito[147].

E, probabilmente, questo era davvero questo il punto di rottura, anche perchè, nel frattempo, la situazione religiosa della Valle era andata complicandosi anche per i cattolici. Infatti, sempre nel 1573, data della vertenza sulle decime – e probabilmente non a caso proprio allora –, le diverse quadre della Valle chiesero ed ottennero di separarsi dalla chiesa matrice dei Santi Filippo e Giacomo: sicché da questo momento le vice-cure malenche furono quattro, contando quelle nuove di Lanzada, Caspoggio e Torre, con in tutto tre soli sacerdoti, giacché Caspoggio, a detta del Ninguarda[148], non era in grado di stipendiarne uno. Da questo momento comunque la Valle dovette sopportare il peso economico di tre sacerdoti cattolici e di un ministro riformato: e questo spiega probabilmente anche, in un contesto sostanzialmente povero, tutte le tensioni che segnarono, proprio su questo punto, la vita delle due comunità verso la fine del secolo e soprattutto i contrasti che la Valle ebbe, agli inizi del '600, con i suoi ultimi ministri. Particolarmente duro quello occorso con il Tachio, che successe a Giovanni Chiesa e fu presente in Valle dal 1608

sima"(TRIOLI, *Inventario*, f.79). La Valle tentò, ma invano, di difendersi (A.C.Ch., Carte sciolte, "Esame di testimonij in favor di Malenco nella causa contro il Ministro Evangelico per la biada del Canonicato").

146 Si tratta degli ultimi due ministri della Valle, entrambi stranieri: Gaudenzio Tackh detto Tachio di Bevers che era stato in precedenza pastore a Brusio (I. NUSSIO, *Storia della comunità riformata di Brusio*, in "Quaderni Grigionitaliani", a. XLVII (1978), p. 197. Le date però non coincidono) e quindi un engadinese, e un piemontese, quel Marc'Antonio di Alba che rimase poi ucciso nel 1620 (cfr. TRUOG, *Die Bündner Prädikanten*, cit, p. 14, per "Gaudentius Tachius Engadinus" detto anche "junior", figlio probabilmente di un altro ministro, "Florinus Tackh alias Tyrell" o anche "Tyrall").

147 I citati "capitoli posti in taglia" della quadra di Chiesa portano annotata la cifra dovuta "per il salario del predicante" solo sino al 1595. L'anno seguente, poi, il notaio Giovanni Chiesa, estensore materiale del documento, notava però che "per la taglia generale in valle [...] li suddetti soldi 18 per foco sono posti et stabiliti solamente per quelli della messa. Ma per noi altri dell'Evangelo solamente a soldi 13 per foco" (f. 5 r). Poiché successivamente non compare più la quota riservata al ministro, è possibile ipotizzare che, dal momento che le spese del culto dipendevano dalla quadra, la differente tassazione dei fuochi possa esser messa in relazione proprio al sostentamento del pastore, ora a carico della comunità riformata, certo aiutata dalle entrate del già citato canonicato sondriese. Quindi, la vertenza del ministro avrebbe dato luogo nella quadra ad una sorta di doppio estimo. Questa interpretazione è confermata dal fatto che nella nota non compare neppure l'esborso per il vice-curato cattolico. Più tardi, sappiamo per certo che la comunità riformata aveva costituito un "capitolo di scudi 300" sul quale pagava appunto il proprio ministro (cfr. infra, nota 150).

148 Per la descrizione dei tre vice-curati e del caso di Caspoggio, cfr *Atti della visita pastorale,* cit., pp. 80-81.

al 1616[149]. Nel giugno del 1612, egli avanzò una petizione alla Dieta di Coira, lamentando appunto di percepire appena venti scudi, più una casa con un orto e la legna necessaria[150]. Anche il suo successore, comunque, riceveva nel 1616 il medesimo salario[151]: sappiamo invece che, nel 1592, al vice-curato di Chiesa la comunità dava settantotto scudi annui in due rate, oltre la casa con gli utensili in essa contenuta ed un orto[152]. Contemporaneamente, il fatto che fra le voci di spesa della quadra di Chiesa non compaiano, come avrebbero dovuto, né il 'salario' del ministro, né le entrate del vice-curato cattolico rende possibile pensare che le due comunità avessero ormai dato vita ad una sorta di estimo separato in base al quale esse contribuivano singolarmente alle proprie spese di gestione, mentre le entrate comuni venivano ripartite "ad ratam extimi"[153]. Sappiamo con certezza che la comunità riformata pagava almeno in parte di tasca sua il ministro[154]. Per quanto riguarda poi le diverse comunità cattoliche, esse si amministravano ormai in modo autonomo dalla chiesa dei Santi Filippo e Giacomo e fornivano effettivamente ai propri sacerdoti entrate variabili e proporzionali alla loro consistenza numerica[155].

In un contesto sempre più teso, nel quale ormai ci si contava e si faceva pesare alla comunità riformata la sua esiguità, si capiscono allora le ragioni che spinsero i riformati di Chiesa e di Lanzada[156] a voler entrare in possesso di due chiese finalmente indipendenti dagli edifici di culto cattolici. Per quanto concerne Lan-

[149] Egli era tuttavia sicuramente in Valle sin dal 1591 in qualità di precettore di un figlio di Andrea Fornonzini (TRIOLI, *Inventario*, f. 112) e avrebbe percepito per questo ben settanta scudi.

[150] Ivi, f. 79. La comunità riformata aveva costituito un fondo di 300 scudi sul quale versava una aggiunta di 20 scudi annui "oltre la casa, l'orto, e la legna" (ivi, f. 111); l'atto originale portava la firma dello stesso Tachio, il quale era notaio e in questa veste ricomprò poi le imbreviature dei Chiesa (ivi, *ibidem*). Si tratta dunque di una gestione analoga a quella di Mossini. Cfr. supra, nota 79 e anche in A.C.Ch., Carte sciolte, Nota della spesa fatta per Antonio della Mita [...] Anziano della Valle de Malenco l'anno 1612, che riguarda appunto la vertenza giudiziaria con il ministro.

[151] Ivi, f. 112. È da notare che le entrate del canonicato sondriese applicate al ministro di Mossini erano valutate nello stesso periodo circa 30 scudi (cfr. supra la nota 79): è dunque probabile che, come appunto nel caso di Mossini, dove il ministro riceveva realmente i 50 scudi previsti, anche in Valmalenco i riformati integrassero la somma con gli altri 20 scudi citati.

[152] Cfr. supra, p. 133 e nota 136.

[153] Cfr. quanto notato alla nota 147.

[154] Cfr. supra, nota 150. Non siamo in grado di documentare l'uso effettivo delle entrate del canonicato. Nel 1570 esse erano pari ad annue 59 some di grano e 15 libbre di burro (cfr. PARAVICINI, *La pieve,* cit., p. 154).

[155] In realtà non sappiamo quasi nulla del XVI secolo; tuttavia, quando nel 1624 le chiese della Valle diventarono, come come da secoli avevano auspicato, indipendenti dalla collegiata di Sondrio si procedette ad una sorta di suddivisione di questo genere. Anche la "Relazione anonima" citata accenna al fatto che "nella Valle si mantengono quattro curati" (siamo qui dopo il 1624). Al tempo della visita in Valmalenco di Mons. Scaglia, nel 1624, risulta infatti che il curato di Torre e di Lanzada ricevevano dalla comunità 120 scudi annui, mentre a quello di Chiesa, che aveva in carico anche la cura di Caspoggio, ne spettavano 170 (A.S.D.Co., *Visite pastorali*, cart. XXIX, cc. 515 r-541 v). Purtroppo non siamo in grado di documentare l'uso dei proventi del canonicato da parte dei cattolici.

[156] È però da notare che esse costituivano a tutti gli effetti, una comunità singola, e così compare come "Malenco" nel documento cit. alle note 80 e 145.

zada, le notizie che abbiamo sono sommarie ed imprecise[157]. Al contrario, il caso di Chiesa è ben documentato da una convenzione fatta fra "li Huomini della quadra della Chiesa di Malenco della religione evangelica senza messa et la religione evangelica con messa". Siamo qui il 12 febbraio del 1609 e l'iniziativa coincide probabilmente con l'inizio del ministero del Tachio che, essendo straniero, fu forse in grado di prendere decisioni di maggior rottura nei confronti della Valle. Nel documento, dunque, la comunità riformata chiedeva che gli "huomini della chiesa evangelica con messa del suo proprio [...] cioè de' suoi propri denari e robbe, et non di robbe e denari mendicati[158] faccino et edifichino un tempio" di cui si specificavano esattamente le misure. Si davano poi disposizioni anche per un edificando "cimitero disegnato appresso esso tempio". Il tutto, in modo che "la detta chiesa evangelica senza messa non ne abbia a sentire alcuna spesa": in compenso, i riformati rinunciavano ad ogni uso ulteriore dell'edificio dei Santi Filippo e Giacomo, salvo l'uso del campanile[159]. La chiesa, probabilmente un piccolo oratorio tuttora esistente ed addossato a quest'ultima[160], fu subito costruito se, già nel marzo dello stesso 1609, Eugenio Chiesa poteva anticipare di suo cento scudi "ad un maestro scalpellino a nome della quadra per la porta della chiesa di recente costruzione"[161]. Il mese successivo, ed esattamente il 24 aprile, i cattolici di Chiesa inviavano una accorata richiesta al vescovo di Como in cui, cambiando di fatto i dati del problema e "mossi da zelo dell'honor di Dio", si dicevano "risoluti di liberar la chiesa dei SS. Jacomo e Filippo [...], che era adoperata anco dalli avversari". Sicché, essi erano pronti a "dargli una tanta summa per far loro una casa per una parte, la qual cosa ci vol passar di spesa de più de 500 scudi". E proseguivano: "et non potendo noi metter insieme una tanta summa de danari, senza metter mano a qualche elemosina, che in detta Chiesa si era racolto [...] veniamo adunche humilmente supplicarla si degni mandarci licenza, che possiamo adoprar di quelli"[162], una richiesta poi prontamente accolta[163]. Come vediamo, dunque, anche in Valmalenco, come nella vicina Valtellina, ma anche in tutto il resto d'Europa, cattolica, luterana e calvinista, le convivenze si andavano facendo sempre più difficili.

Tuttavia, gli ultimi documenti citati consentono di fare qualche interessante rilievo sulla vita delle due comunità riformate malenche. Iniziamo da quella di Chiesa. Proprio l'atto del 1608 circa la costruenda chiesa riformata permette infatti

---

[157] La tradizione tramanda l'esistenza di due chiese affiancate e che si servivano addirittura dello stesso campanile, poi demolite per far luogo al nuovo edificio edificato nel 1659 (BRADANINI, *Lanzada e le sue chiese*, cit., pp. 28-29). Lanzada avrebbe avuto anche un cimitero in località Ganda.

[158] Questo vincolo che, come vedremo, sarà invece eluso può forse esser fatto risalire al fatto che alle elemosine concorrevano in realtà tutti, protestanti compresi. Purtroppo però non abbiamo riscontri documentari in tal senso.

[159] A.S.So., D.I.III.41-13 i, si tratta in verità della bozza di una scrittura privata.

[160] Si è ipotizzato coincida con l'oratorio di san Carlo, adiacente alla chiesa dei Santi Filippo e Giacomo: cfr. TOPPAN, *La Valmalenco*, cit., p. 155.

[161] A.C.Ch., Carte sciolte, lettera del 13 marzo 1609.

[162] Ivi, lettera del 24 aprile 1609.

[163] Ivi, Rescritto del 7 maggio dello stesso anno posto in calce alla lettera.

di verificare da vicino la sua consistenza. Esso porta infatti le firme dei capifamiglia protestanti che lo sottoscrissero per sé e a nome del proprio nucleo familiare, in tutto nove persone, tutti e solo appartenenti alla famiglia Chiesa[164]: del resto, il Ninguarda censì appunto la presenza a Chiesa Valmalenco di nove fuochi riformati su cento. Evidentemente, esse facevano tutti parte di questa famiglia, al di fuori della quale insomma la Riforma non si era estesa. È probabile che lo stesso rilievo sia possibile per Lanzada dove nel 1589 esistevano diciotto fuochi riformati su centodieci.

Dunque, poiché l'assemblea del 1561, che costituisce il primo dato numerico al proposito, indicava invece diciassette persone – che divennero presto famiglie –, saremmo tentati di concludere che in ventotto anni il numero di fuochi fosse cresciuto, sia pur così lievemente. Ma se, invece di guardare i fuochi, consideriamo le famiglie, il risultato cambia sostanzialmente giacché molti dei cognomi presenti nel '61 sono spariti – e questo vale particolarmente per l'abitato di Chiesa –: segno probabile che alcune di esse erano nel frattempo tornate cattoliche. Sembrano mantenersi alcuni pochissimi ceppi familiari ed esattamente quattro in tutto: i Chiesa nell'omonimo abitato; i Bardea, Fornonzini e Carini a Lanzada[165].

E davvero tutta la storia della Riforma nella Valle pare ruotare soprattutto attorno alla famiglia Chiesa, che ve l'aveva importata, fatta nascere e difesa, schierandosi senza esitazione dalla parte delle nuove dottrine e quasi identificandosi con esse[166]. Ma, probabilmente, proprio la simbiosi fra la comunità evangelica e questa famiglia di origine non malenca, che, come si è evidenziato, era però riuscita in una sola generazione a dare la scalata a tutti i posti di comando scalzandone i locali; quella che, ancora, non doveva esser molto ben vista dalla grande maggioranza della popolazione locale la quale, nella sua povertà di liquidi, era costretta a ricorrere continuamente ai suoi prestiti usurai[167] e non di rado a consegnarle le proprie terre, fu anche all'origine di tale declino.

Possiamo così spiegare il fatto che essa venne quasi sterminata nell'insurrezione del 1620: furono uccisi infatti a Ciapanico, sopra Torre Santa Maria, otto appartenenti ai Chiesa[168]. Stranamente essi, invece di dirigersi, come buona parte dei

[164] Giovanni del fu Bartolomeo, Eugenio, Rodolfo, Battista e Giovanolo del fu Tomaso, Giovanni Abbondio, Martino e Filippo. Martino firma come "cancelliere della Quadra della Chiesa et a nome di detta Quadra".

[165] Sono solo questi infatti i cognomi citati nel documento di nota 145.

[166] Infatti i due primi pastori malenchi furono, come già si è visto, dei Chiesa. Anche da questo punto di vista, è significativo il fatto che però, dopo Bartolomeo e Giovanni, le due comunità riformate malenche non furono in grado di dare alla Valle altri pastori. Cfr. MUSSELLI, ff. 51-52 e nota 146.

[167] Tutti i notai Chiesa praticarono l'usura a tassi di interesse molto elevato e in modo continuativo: la mole dei contratti "cum pacto redimendi", che mascheravano come si sa il prestito ad interesse, è nei loro atti davvero impressionante. Molto sovente, ad essi seguivano poi degli effettivi passaggi di proprietà, il che permise a questa famiglia di costituirsi un patrimonio immobiliare di tutto riguardo (purtroppo, non abbiamo per i Chiesa nessun dato catastale usabile perché il libro di Estimo di Chiesa manca della prima parte e tronca proprio la maggior parte dei dati di questa famiglia, e dunque questi rilievi vengono dedotti unicamente dagli atti notarili).

[168] MUSSELLI, *La riforma*, cit., p. 63 e GIUSSANI, *La riscossa*, cit., p. 265 segg.

riformati sondriesi, verso il passo del Muretto dal quale riparare poi in Val Bregaglia, furono sorpresi appunto nella parte bassa della Valle, forse perché intenzionati a ricongiungersi con i parenti Mossini che videro fra le proprie file ben dodici caduti[169].

È invece molto interessante notare che la Valle riservò un trattamento sostanzialmente diverso ai protestanti di origine malenca di Lanzada, nessuno dei quali risulta aver perso la vita nel "Sacro Macello"[170]. Qui, infatti, nel 1620, vengono citati come riformati, anzi come "apostati", i fratelli Andrea e Matteo Fornonzini – i quali, fra l'altro, pur avendo "fatto professione della fede catholica, benché fossero figliuoli d'un heretico [...] al tempo della mossa d'arme contra gli heretici hanno preso le armi in favore de' Luterani" –, Antonio e Giovan Giacomo Fornonzini, Pietro e Giovanni Bardea, Antonio e Giacomo Carini, ed ancora un Domenico Carini, anche lui citato assieme ad un fratello di cui non si fornisce il nome. Ebbene, sappiamo che, dopo l'insurrezione del '20, essi erano partiti "dalla Valle, et andorono insieme con molti altri ad unirsi con li Grigioni, et quali al tempo che entrorno li Grigioni in Sondrio furono assistenti al saccheggiamento, et spoliamento della terra". Formatosi poi il governo provvisorio, erano sconfinati nella Val Bregaglia e sui monti del confine, costituendo una sorta di banda armata che taglieggiava la Valle e "havendo trovato diverse persone alla strada le hanno sassinate, e toltogli li dinari", rubando bestie e minacciando con "archibusi da ruota lunghi, e curti, e con stiletti, benché fossero prohibiti sprezzando la giustitia, e facendo molte minacchie (sic)", tanto che c'era scappato anche il morto[171]. Ecco dunque che il governo di Sondrio, da una relazione del quale apprendiamo queste note, riteneva che "per tanto sarebbe conveniente, et necessario a provvedergli, et ancora proibire che nissuna persona sotto gravissime pene potesse dargli alcun soccorso, né alloggiarli, et n'anche parlargli, nè scrivergli, perchè sin'hora molti sono, che li alloggiano, gli danno soccorso, e che vanno sin su nei monti a ritrovarli": una situazione nella quale occorreva procedere, come chiedeva il rescritto, "con rigore"[172]. Ne deduciamo quindi che i vincoli di solidarietà con gli abitanti della Valle non fossero venuti meno: ed erano proprio questi, anzi, che si volevano colpire. Ma, il 3 luglio del 1621, il vice-curato di Lanzada, Nicolò Pestalozzi inviava una supplica al Consiglio Reggente di Sondrio, supplica che, per esser maggiormente persuasiva,

---

[169] Le fonti parlano di quattordici persone, ma due nomi sono sicuramente ripetuti (ivi, pp. 272-73).

[170] Il Giussani (p. 265) cita una Maddalena Bardea morta a Castione e pure tre Carini (Giacomo, Andrea e Matteo), uccisi a Sondrio, ma non sappiamo se fossero effettivamente malenchi.

[171] Un figlio di Martino Tornadro, o forse abitante a Tornadri, mentre il maggior furto era stato subito da Bernardo Cilichini.

[172] A.S.So., *Fondo Romegialli*, cartella 22, fasc. 5, sottofasc. 2 il documento è senza data, ma naturalmente posteriore al 1621. I personaggi più interessanti citati sono Andrea e Matteo Fornonzini che erano da tempo tornati cattolici ma che, davanti alla violenza dell'intimazione, avevano finito, come altri casi ben documentati in Valle, per prendere le parti dei riformati, specie Andrea che aveva "scaricato un moschetto a faccia a faccia contra persone Catholiche, et colpitole benché però per gratia d'Iddio non siano morte".

fu sottoscritta anche dagli altri due sacerdoti della Valle, Giovan Pietro Carini di Lanzada e Giovanni Cilichini di Chiesa. In essa egli interveniva in un modo che possiamo definire paradigmatico a favore di due di questi, Andrea Fornonzini e Matteo Carini e delle loro famiglie. Essi, essendo stati "dal Divin fato sospinti a ritirarsi ne' loro monti et inhospitali paesi [dei Grigioni]", pure "avanti anco seguissero queste rivolutioni sempre si mostrorno alla nostra Relligione affettionati, ne' mai in detti e fatti l'offesero alcuna volta; anzi ove nelle loro sinagoghe talhora si trattò di cosa ch'in danno di quella volgesse, non vi vollero acconsentire, effettualmente perciò avisandone de' Catholici chi meglio s'appartenesse"[173]. Pertanto, veniva chiesto che non fosse loro applicato il "bando generale" che prevedeva, in sostanza, la confisca dei beni, in modo che si procedesse "conforme al voler d'Iddio, alla loro riputatione, et beneficio di questi poverelli"[174]. Una tolleranza certo subordinata all'ossequio, almeno formale, della confessione ormai avviata ad esser dominante, la sola sentita come 'propria', l'unica in cui fosse possibile identificarsi: il che bene spiega lo spegnersi successivo di ogni conflitto in Valle.

CLAUDIA DI FILIPPO BAREGGI

[173] Ivi, fasc. 1, sottofasc. 1.

[174] Probabilmente, però l'intervento non raggiunse lo scopo a dimostrazione del fatto che, per il governo sondriese, il problema era certo politico più che religioso; Giovanni Bardea si trasferì invece stabilmente a Poschiavo: cfr. TRIOLI, *Inventario,* cit., ff. 117-118 e Toppan, *La Valmalenco*, cit., p. 222. Secondo il Trioli i loro beni erano stati presto presi da altri "case, stalle, mesoni, fucina" (f. 114).

Dalla notte di San Bartolomeo (1572) al Sacro macello di Valtellina (1620): forme e obiettivi della violenza religiosa [1]

1. La produzione storiografica sulle guerre di religione in Francia, e in particolare sulla Notte di San Bartolomeo, ha conosciuto negli ultimi anni un'evidente crescita numerica di articoli e libri in argomento. Non solo, ma ha anche proposto linee interpretative nuove di quegli eventi, secondo chiavi di lettura che non privilegiano in modo esclusivo l'attenzione ai nodi della politica internazionale o le scansioni dei rapporti «alti» fra confessioni religiose. Se agli inizi degli anni '70 il massacro degli ugonotti di Parigi del 1572 veniva prospettato non come un crimine premeditato né un oltraggio isolato, ma come un episodio di svolta delle guerre civili in Francia e come un incidente internazionale inserito all'interno di una serie di fatti che sul lungo periodo non potevano non produrre un simile esito[2], negli stessi anni però iniziavano ad apparire contributi di segno ed orientamento diversi. Così le pagine di Natalie Davis, originarie del 1973, hanno cercato di individuare all'interno degli atti di violenza popolare consumati nella Lione del Cinquecento un ordine e una logica nella selezione degli obiettivi dei gruppi militanti che difendevano la propria confessione ed attaccavano quella avversaria[3]. Inoltre sia il brillante saggio della Davis che le pubblicazioni legate alla celebrazione del quarto centenario degli eventi del 1572 hanno sollecitato altre indagini sui massacri provinciali, cioè sui riflessi della Notte di San Bartolomeo nelle altre città francesi.

Il lavoro di scavo sulle fonti, naturalmente contrapposte nei presupposti e nelle finalità – quelle di parte ugonotta volte a disegnare un repertorio dei martiri della Riforma, quelle di segno cattolico orientate a segnalare il pericolo dell'eresia per la sicurezza dello Stato, per l'armonia sociale e, ovviamente, per la «vera» fede religiosa – ha consentito di elaborare un'efficace descrizione dei «riti della violenza». Diversamente dalle polemiche ottocentesche fra storici cattolici e protestanti, animate dal desiderio di rimuovere o di accentuare i casi di oppressione fisica, di brutalità, di sadismo (che, peraltro, sono fortemente rimarcati in alcuni tipi

[1] Si riprende qui parzialmente, con consistenti ampliamenti, tagli e modifiche, un testo presentato al seminario organizzato dal Politecnico Federale di Zurigo sul tema "Cultura d'élite e cultura popolare nell'arco alpino fra '500 e '600" (Ascona, Monte Verità, 27 settembre - 2 ottobre 1993) col titolo *Rituali di violenza popolare negli scontri di religione in Valtellina.*

[2] N.M. SUTHERLAND, *The Massacre of St.Bartholomew and the European Conflict (1559-1572)*, London - Basingstoke, Macmillan, 1973, p.2.

[3] N. ZEMON DAVIS, *I riti della violenza*, in EAD., *Le culture del popolo. Sapere, rituali e resistenze nella Francia del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1980, pp.210-258.

di fonti[4]), è per lo più assente nell'ispirazione di queste nuove indagini l'intento di utilizzare a fini di parte la rievocazione e l'analisi di tali vicende, anche se la ripresa di quei casi in sede storiografica, sia pure con mutate prospettive, può presentare elementi di frizione o di imbarazzo rispetto a tendenze ecumeniste conciliatrici dei contrasti dogmatici (è significativo in proposito il fatto, un po' *a latere* ma comunque attinente il nostro discorso, che l'affresco vasariano che ritrae l'uccisione di Gaspard de Coligny in una sala prossima alla Cappella Sistina non sia più incluso nell'itinerario di visita dei Musei Vaticani[5]).

Tra le città francesi coinvolte negli scontri di religione, Rouen è stata oggetto di una considerazione attenta e approfondita: in coerenza con i timori di una violenza popolare condivisi dalle autorità laiche – nel consiglio cittadino si sostiene che il popolo è «une mauvaise beste à maintenir» – e da quelle ecclesiastiche – i canonici della cattedrale sottolineano il pericolo di «sediciones et commociones»[6] – non tardano a manifestarsi disordini ed agitazioni. Al di là delle forme in cui essi si articolano, il Benedict, come già la Davis, sottolinea la diversità delle scelte dei militanti calvinisti e di quelli cattolici: i primi si impegnavano contro i rituali idolatri che inquinavano la vera chiesa, i secondi dirigevano la loro azione contro gli eretici stessi che, dissacrando gli oggetti sacri, mettevano a rischio l'intera comunità[7].

L'esigenza di liberare la città dall'«infezione» è condivisa a Lione dalle due parti in lotta che conducono una serrata campagna per documentare l'impurità dell'avversario: se i cattolici riprendono contro gli ugonotti le tradizionali imputazioni di licenza sessuale rivolte agli eretici, i seguaci di Calvino ribattono riprendendo le irregolarità morali del clero e allegando altresì accuse di magia e di idolatria. Si rendeva dunque necessario rimuovere e distruggere i tramiti della pericolosa infezione[8]. Al proposito si può notare l'accostamento che viene di frequente ripreso nei testi coevi fra termini come infezione, peste ed eresia, applicando analogie formali stringenti fra il nemico dell'ortodossia e la malattia implacabile per eccellenza. Così nel 1562 in Borgogna i cattolici esortavano le autorità a ripulire il paese da «cette vérmine de prédicans et ministres qui y ont mis la peste»[9]. Complessivamente è la produzione libellistica della Lega Cattolica a soffermarsi su un'immagine dell'eretico che accentua, accanto ad altri e più conosciuti tratti negativi,

---

[4] Basti pensare alla raccolta di documenti del pastore ginevrino Simon Goulart su cui si basa R.M. KINGDON, *Myths about St.Bartolomew's Day Massacres, 1572-1576*, Cambridge, Mass.-London, Harvard University Press, 1988 (e cfr. in particolare pp.37-38).

[5] *Ibidem*, p.46.

[6] Ph. BENEDICT, *Rouen During the Wars of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p.41.

[7] *Ibidem*, p.236.

[8] ZEMON DAVIS, *I riti della violenza* cit., pp.215-218.

[9] M.P. HOLT, *Wine, Community and Reformation in Sixteenth-Century Burgundy*, in «Past and Present», n°138 (February 1993), p.69. Per la correlazione fra le esecuzioni capitali di protestanti e l'insorgenza di carestie ed epidemie cfr. D. NICHOLS, *The Theatre of Martyrdom in the French Reformation*, in «Past and Present», n°121 (November 1988), pp.66-67.

quello che lo rappresenta come «un essere ributtante, coperto di piaghe sanguinolenti e di bubboni infettati»[10].

Certo all'interno delle diverse realtà locali gli scontri confessionali conoscono livelli differenziati in termini di qualità e di quantità di violenza espressa, ma le forme in cui essa viene canalizzata verso le cose e le persone tendono ad attestarsi lungo linee consolidate e in larga parte omogenee. In generale dunque i calvinisti impostano la loro lotta contro altari ed immagini, fortemente determinati a reprimere la polluzione indotta dagli oggetti più che dagli uomini, mentre la reazione dei cattolici era innescata in prevalenza dalla presenza fisica dei loro avversari: la comunità, oltraggiata dalla presenza di un corpo alieno, esigeva un ritorno alla purezza e dunque il ricorso ad una violenza rituale che – come già aveva osservato Michelet – conteneva in sé elementi di primitivo e di sacro[11]. Una critica recente alle posizioni che analizzano il conflitto religioso leggendo in esso gli elementi di una interna «razionalità» e la ricerca di una legittimità ricalcata sulla coercizione propria dell'azione dello Stato ha inteso invece interpretare le violenze dei cattolici contro gli ugonotti come il dispiegarsi di una coscienza profetica e come un segno di Dio che diviene realtà[12]. È evidente d'altronde che l'analisi degli elementi rituali e simbolici della conflittualità religiosa non è di per sé esaustiva[13]: è stato infatti correttamente osservato che lo sfondo sul quale maturano la Notte di San Bartolomeo e i suoi riflessi nelle province si percepisce solo all'interno delle tensioni crescenti che attraversano la Francia: l'alternanza della pace e della guerra; il pericolo di carestie e di pestilenze; e ancora lo schiudersi di acuti contrasti sociali che – secondo alcune letture «neo-hauseriane» – canalizzano, attraverso la rivolta religiosa, espressioni di scontento economico[14].

2. Questa lunga premessa era necessaria per introdurre il discorso. Si vuole infatti riconsiderare, in rapporto a queste ricordate prospettive di ricerca, il cosiddetto Sacro Macello avvenuto nel luglio 1620 in diversi centri abitati della Valtellina soggetta al dominio grigionese che – insieme alla repressione condotta *manu*

---

[10] A.-M. BRENOT, *La peste soit des Huguenots. Etude d'une logique d'exécration au XVI*[e] *siècle*, in «Histoire, économie et société», 11 (1992), p.554.

[11] M. PRESTWICH, *Calvinism in France, 1555-1629*, in *International Calvinism, 1541-1715*, a cura di M. Prestwich, Oxford, Clarendon Press, 1985, pp.91-93.

[12] Si vedano le pagine, ricche di materiali ma ridondanti, di D. CROUZET, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525 - vers 1610)*, 2 voll., Seyssel, Champ Vallon, 1990.

[13] Quando lo scontro confessionale cede il passo a una rivolta vera e propria, ai rituali della violenza religiosa si affiancano quelli propri alla guerra civile: cfr., ad esempio, M. GREENGRASS, *The Anatomy of a Religious Riot in Toulouse in May 1562*, in «Journal of Ecclesiastical History», 34 (1983), p.389.

[14] B.B. DIEFENDORF, *Beneath the Cross. Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century Paris*, New York - Oxford, Oxford University Press, 1991, p.177; H. HELLER, *Iron and Blood. Civil Wars in Sixteenth-Century France*, Montreal etc., McGill - Queen's University Press, 1991, p.12; ID., *Les artisans au début de la Réforme*, in *Les Réformes. Enracinement socio-culturel*, XXV[e] colloque international d'études humanistes (Tours, 1-13 julliet 1982), a cura di B. Chevalier e R. Sauzet, Paris, Editions de la Maisnie, 1985, pp.137-149.

militari nel 1561 contro i Valdesi in Calabria[15] – rappresenta per la realtà della penisola italiana della prima età moderna l'episodio più cruento di soppressione di una minoranza confessionale. L'idea di una correlazione con le esperienze più tragiche delle guerre civili in Francia affiora in un cenno contenuto in una conferenza tenuta alla Società Storica di Basilea nel marzo 1844 da Jacob Burckhardt, che non dubitava che proprio la Notte di San Bartolomeo avesse ispirato i progetti di liberare la Valtellina dalla presenza dei riformati[16].

Tuttavia al fervore di studi in campo francese non corrisponde per il caso della Valtellina una rilettura adeguatamente consapevole della vicenda. Prima di entrare direttamente in argomento, è opportuno accennare ai modi in cui il tema è affrontato da due autori dell'Ottocento, Cesare Cantù e appunto Jacob Burckhardt, divisi nei riferimenti confessionali e, soprattutto, nella qualità del lavoro storico. Lo scrittore lombardo, pubblicando nel 1853 l'agile libretto *Il Sacro Macello di Valtellina. Episodio della riforma religiosa in Italia*[17], non faceva altro che riprendere, con poche modifiche formali e con una breve prefazione polemica verso i motti di Voltaire sulla debolezza della Riforma in Italia e verso il protestante McCrie, le pagine che erano già apparse nella sua *Storia della città e della diocesi di Como*, pubblicata nel 1829, dunque più di vent'anni prima[18]. Il Cantù attaccava con forza il fanatismo, lo spirito di crociata, la santa alleanza del moschetto e del crocifisso che spiccavano nell'impresa del 1620, e non è dunque difficile capire le sdegnate reazioni («una villana sfilza di improperi») con cui i gesuiti della «Civiltà cattolica» bollarono lo scritto[19]. Nel contempo l'autore si lanciava in un elogio, a dire il vero un po' retorico, della tolleranza religiosa, e non mancava di pronunciare, in coerenza con la sua personalità di scrittore autobiografico, giudizi sui fuorusciti («gente che, nimicissima di chi la proscrisse, e nulla avendo a sperare nella quiete, tutto ne' tumulti, badando a' suoi odj più che a' comuni interessi, è perpetua autrice di partiti estremi e ruinosi, purchè riesca non tanto al proprio trionfo quanto a danno o a dispetto dell'inimico») o rilievi ostili alle manifestazioni popolari («i subugli alla fine non far bene che ai tristi [...] colle rivolte, esperimento pericoloso quanto la trasfusione del sangue, non s'ottiene che di cangiar padrone, forse di ribadire le catene, certo di perdere l'inestimabile tesoro

[15] Sui fatti, e per ulteriori rinvii bibliografici, cfr. S. CAPONETTO, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino, Claudiana, 1992, pp.392-397.

[16] J. BURCKHARDT, *Cause e svolgimento del massacro della Valtellina nell'anno 1620*, in ID., *Arte e storia. Lezioni 1844-87*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990, p.10. Imprecisioni e refusi nel testo suggeriscono un ricorso al volume originale delle *Vorträge*, Berlin - Leipzig 1933, che costituisce il vol.14 delle *Gesamtausgabe* del Burckhardt. Il richiamo alla strage parigina del 1572 è anche nelle parole attribuite a Vincenzo Venosta da Pietro Angelo Lavizari: «La rinomata strage di San Bartolomeo, cioè il mattutin di Parigi, anni quantantotto appena che rimbombò, cadde già forse in obblio?» (*Storia della Valtellina in dieci libri descritta*, Capolago, Tipografia Elvetica, 1838, I, p.281).

[17] Firenze, Mariani, 1853.

[18] Qui di seguito si citerà dalla edizione riveduta di Firenze, Le Monnier, 1856.

[19] M. BERENGO, *Cesare Cantù scrittore autobiografico*, in «Rivista storica italiana», 82 (1970), p.729.

della pace: i moti popolari, facili ad eccitarsi, difficili a mantenersi»)[20], giudizi e rilievi che certo gli derivavano dalla considerazione della realtà dei suoi tempi.

Invece il Burckhardt nelle sue conferenze di Basilea si soffermava, e da par suo, più sulle cause che sullo svolgimento del Sacro Macello, e riportava ampiamente la vicenda alla fase complessa delle relazioni diplomatiche e alla politica aggressiva della Chiesa della Controriforma. In toni diversi, più storicamente meditati rispetto a un Cantù, non evitava però rilievi di sapore moralistico o quelle notazioni apodittiche che si ritrovano tra le pagine de *La civiltà del Rinascimento in Italia*: «i suoi [della Valtellina] abitanti sono attivi, violenti, avidi, assetati di vendetta come tutti gli Italiani del Nord»[21]. Lo spazio dedicato al massacro vero e proprio è lasciato alle parole di un agrimensore testimone oculare degli episodi di violenza a Tirano – una fonte importante, sganciata dai moduli controversistici, ritrovata dallo storico svizzero a Parigi[22] – alle quali l'autore aggiunge un cenno sintetico sulle stragi compiute nelle altre località segnalando la «crudeltà raffinata»[23] della loro esecuzione che sembra più richiamare le cronache delle corti rinascimentali italiane che non quell'amalgama di sacro e di primitivo che Jules Michelet aveva acutamente individuato nei meccanismi degli scontri di religione.

Il quadro difficile dei rapporti internazionali in cui Burckhardt inseriva la questione del Sacro Macello è stato ora oggetto di un'attenta analisi da parte di un giovane studioso[24] che ha esaminato la questione della Valtellina tra 1620 e 1641, sia per quanto riguarda i contrasti su un'area di così rilevante importanza strategica tra il Nord e il Sud dell'Europa, sia in ragione dell'obiettivo, condiviso dalle forze cattoliche anche se i modi di conseguirlo potevano divergere, di stabilire una diga che impedisse la penetrazione ereticale in direzione degli Stati italiani. In sostanza dunque ci si domanda se, parallelamente ad una ricostruzione degli eventi politici, diplomatici e militari che li innesta in una cornice europea, non si possa analogamente tentare di leggere i «riti della violenza» in relazione ai modi in cui il conflitto religioso si veniva combattendo. La proposta è quella di privilegiare tre elementi della questione: 1. le forme in cui si manifesta il ricorso all'uso della forza; 2. l'origine sociale dei gruppi militanti che intervengono sulla scena con maggior determinazione[25] ; 3. gli obiettivi che gli atti di violenza si propongono di realizzare. Se l'attenzione verrà soprattutto focalizzata sugli eventi traumatici del luglio 1620, occorrerà ad ogni modo rifarsi ad altre azioni minori, isolate, sganciate da una strategia unitaria, talora all'apparenza spontanee, talora chiaramente organiz-

---

[20] CANTÙ, *Storia della città*, cit., vol.2, pp.66 e 70.

[21] BURCKHARDT, *Cause e svolgimento*, cit., p.7.

[22] Cfr. ID., *Bericht eines Augenzeugen über den Veltlinermord*, in «Archiv für schweizerische Geschichte», 6 (1849), pp.241-266.

[23] ID. *Cause e svolgimento*, cit., p.47.

[24] A. WENDLAND, *Der Nutzen der Pässe und die Gefährdung der Seelen. Spanien, Mailand und der Kampf ums Veltlin (1620-1641)*, tesi di dottorato discussa presso l'Istituto Universitario Europeo, Firenze, 1993.

[25] Secondo quanto ha sostenuto Benedict (*Rouen During the Wars*, cit., p.241) si tratterebbe di un modo di esprimersi politicamente da parte di strati della popolazione esclusi dalla partecipazione al potere.

zate, ma che comunque documentano durante il secondo Cinquecento e per i primi due decenni del Seicento la crescita e la diffusione di una conflittualità alimentata dalla diversità di appartenenza confessionale.

3. Non si vogliono qui considerare alcuni modi elementari in cui si esprimono i contrasti e che rientrano in una sia pure accesa dialettica che può tradursi anche in azioni di forza: per esempio nelle dispute, spontanee o formalizzate, fra preti cattolici e pastori riformati ricorrono momenti di confronto diretto privi di sfumature che dal terreno del dibattito teologico passano su quello assai più grezzo dell'offesa, dell'insulto personale, del ricorso ad un linguaggio duro, volgare ed osceno[26]. È importante cercare di caratterizzare la natura degli obiettivi concreti che l'una e l'altra parte riteneva legittimo attaccare e, se possibile, distruggere. La critica protestante al culto della Vergine e dei santi poteva facilmente dar luogo ad atti che mettevano in pratica il messaggio verbale del predicatore. Il passaggio di Pier Paolo Vergerio, già vescovo di Capodistria e in fuga dall'Italia, ha lasciato in Val Bregaglia tracce concrete della sua battaglia contro l'idolatria: un suo sermone a Casaccia sopra Vicosoprano nel maggio 1551 dà luogo alla distruzione delle immagini presenti nella chiesa e alla eliminazione nelle acque del fiume Orlegna delle reliquie del santo cui essa era dedicata («certi ossi di un san Gaudenzio o Baal», come si espresse il Vergerio)[27]. Si trattava di un'azione che – come scriveva il contemporaneo Ulrich Campell – poteva essere intepretata in maniera duplice e contrapposta, di profanazione dell'edificio sacro o di purificazione di esso[28]. Un episodio, sembra più circoscritto, verificatosi nel 1547 a Caspano presso Morbegno con la rottura provocata di un crocifisso dà origine alla tumultuosa reazione dei cattolici[29]. Ma gli atti mirati di iconoclastia risultano tutto sommato contenuti, anche perchè le autorità grigionesi, timorose di quei disordini che suscitavano ritorsioni da Milano o da Roma, promuovono azioni legali contro i presunti responsabili e, nel caso di Caspano, il pastore viene condannato a una multa pecuniaria e al bando dal territorio. Si trattava di una reazione non diversa da quanto accadeva in città francesi come Montpellier, dove i disordini iconoclastici, guidati da protestanti «de basse condition» e visibilmente armati, suscitano l'allarme dei notabili che si coalizzano senza distinzione confessionale per arginarne gli sviluppi più radicali[30].

[26] Documentato in A. PASTORE, *Introduzione* a *Riforma e società nei Grigioni. Valtellina e Valchiavenna fra '500 e '600*, a cura di A. Pastore, Milano, Franco Angeli, 1991, pp.13-14.

[27] E. CAMENISH, *Storia della Riforma e della Controriforma nelle valli meridionali del Canton Grigioni e nelle valli soggette ai Grigioni: Chiavenna, Valtellina e Bormio*, Samedan, Engadin Press, 1950, p.53; S. CAVAZZA, *Pier Paolo Vergerio nei Grigioni e in Valtellina (1549-1553) : attività editoriale e polemica religiosa*, in *Riforma e società*, cit., p.38.

[28] «Totum profanarunt vel, ut ipsi tenebant, a superstitione purgarunt»: U. CAMPELL, *Raetiae alpestris topographica descriptio*, a cura di C.J. Kind, Basel, Schneicker, 1884, p.243.

[29] CAMENISH, *Storia della Riforma*, cit., p.26.

[30] A. JOUANNA, *La première domination des Réformés à Montpellier (1561-1563)*, in *Les Réformes. Enracinement*, cit., p.157. Un caso differente è segnalato a Nîmes, dove alcuni nobili guidano la distruzione degli "idoli" contro le autorità municipali calviniste: CROUZET, *Les guerriers de Dieu*, cit., I, p.74.

Anche il Vergerio dava il via, agli inizi del 1553 e in numerose località della Valtellina, ad una campagna di predicazione a tinte forti e capace di destare sensazioni contrastanti, di convinta adesione oppure di pervicace ostilità: mentre alcuni assentivano alle argomentazioni del già vescovo di Capodistria, altri reagivano con maledizioni e minacce al suo indirizzo suscitando veri e propri tumulti[31]. Doveva trattarsi di una predicazione antitetica nella sostanza ma speculare nei toni a quella di alcuni religiosi che non lesinavano attacchi personali agli «eretici», come quel frate che nel 1556 dal pulpito di Teglio aveva paragonato a prostitute le mogli dei ministri della Riforma scatenando al termine della predica una violenta manifestazione[32].

Come i riformati, o meglio i più radicali fra essi. si rivolgono contro le immagini sacre e le reliquie, così i cattolici militanti intervengono contro la nuove dottrine cercando innanzitutto di colpirne i tramiti principali di diffusione, cioè i libri. L'antico strumento del rogo permette di distruggere testi eretici nel 1559, a Ponte nel 1561 e a Bormio nel 1596, dove fra le fiamme finiscono anche esemplari della Bibbia[33]: in assenza di un apparato inquisitoriale operante sono dunque singoli ecclesiastici, come a Ponte, o membri della comunità cattolica, nel caso di Bormio, ad adoprarsi attivamente contro la circolazione degli scritti della Riforma e della stessa Bibbia.

Accanto alle azioni che si propongono di cancellare drasticamente quegli elementi, ora tradizionali ora innovativi, che rappresentano l'identità dell'una e dell'altra comunità, si assiste ad iniziative che mirano a screditare l'avversario attraverso l'uso dell'insulto, dello scherno e dell'irrisione, vere e proprie ingiurie reali con una forte connotazione di infamia. Così nel giugno 1568 Heinrich Bullinger viene informato da Coira che

> papistas non pudet ante ostium reformatarum ecclesiarum ructus et crepitus emittere, ut in officio ministri cum suis auditoribus impediantur. Pinguntur etiam pudenda virilia et muliebria una cum patibulis et suspensis concionatoribus, quod deinde parietibus publice affigunt, cuius figuram Morbenio mihi missam vobis inspiciendam exhibeo[34].

È importante osservare questo uso pregnante della cultura dell'immagine figurata tanto da parte dei cattolici, che volevano mettere alla berlina il nuovo culto riformato, quanto da parte degli evengelici, che diffondevano dalla Valtellina a Coira e da qui a Zurigo le raffigurazioni derisorie, ora oscene ora infamanti, di cui

---

[31] Vergerio a Bullinger, Chiavenna, 15 febbraio 1553, in *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern*, a cura di T. Schiess, vol.3, Basel, Verlag der Basler Buch-und Antiquariatshandlung, 1906. Cfr. anche CAVAZZA, *Pier Paolo Vergerio* cit., pp.38-39.

[32] Gallicio a Bullinger, Coira, 11 maggio 1556, in *Bullingers Korrespondenz* cit.

[33] Fabricio a Bullinger, Coira, 3 luglio 1559, in *ibidem*; CAMENISH, *Storia della riforma*, cit., p.99; A. PASTORE, *Nella Valtellina del tardo Cinquecento: fede, cultura, società*, Milano, Sugarco, 1975, p.132.

[34] Egli a Bullinger, Coira, 21 giugno 1568, in *Bullingers Korrespondenz*, cit. Sulla tradizione giuridica dei "Libelli infamanti" cfr. C. EVANGELISTI, *"Libelli famosi": processi per scritte infamanti nella Bologna di fine '500*, in «Annali della Fondazione Luigi Einaudi", 26 (1992), pp.181-239.

erano oggetto, con l'intento di smascherare i metodi a cui faceva ricorso la Chiesa romana. La lettera di Tobias Egli afferma inoltre la natura non spontanea ma organizzata di queste manifestazioni e la attribuisce («monacis impulsoribus») ai domenicani di Morbegno il cui convento, indubbiamente uno dei centri più vigorosi della Controriforma in Valtellina, è icasticamente descritto nelle missive che raggiungono Zurigo come uno dei «draconum latibula» e come una «sentina» e «cloaca» da cui partono le iniziative «papiste»[35]. È inoltre utile notare come l'a Porta, nella sua storia settecentesca della Riforma nei Grigioni, cerchi di attenuare l'impatto duro della logica propagandistica del Cinquecento parlando in modo eufemistico di «indecorae picturae», ma non trascurando un altro importante particolare, cioè la profanazione attuata con escrementi animali e presumibilmente umani («aedium item sacrarum fores bubulis aliisque excrementis conspersae»)[36]. L'oltraggio viene in tal modo accentuato dalla forte contrapposizione fra la dimensione sacra del luogo imbrattato e la natura ignobile del materiale utilizzato. Non conosciamo nello specifico le reazioni immediate della parte oltraggiata, ma si può ipotizzare che non ci si fosse limitati ad una semplice quanto indignata protesta: è lecito arguirlo, per analogia, dalla durezza con cui venivano repressi in campo cattolico comportamenti analoghi nei confronti delle immagini sacre, che venivano imbrattate oltre ad essere materialmente danneggiate, come emerge da un'ampia casistica sia coeva sia più lontana nel tempo. Sappiamo che nello Stato di Milano, già nel secondo Quattrocento, per fatti del genere venivano comminate punizioni di una brutalità esemplare, che, come scriveva compiaciuto un capitano di giustizia al duca Galeazzo Sforza, destavano nel popolo «uno grandissimo terrore»[37]. L'episodio di Morbegno non restò isolato: quando nel 1608 un predicatore riformato giunge a Mesocco nella Val Mesolcina, prossima alla Valtellina e controllata anch'essa dai Grigioni, alcuni giovani del luogo rimuovono le campane della chiesa sostituendole con delle scope, bruciano le panche e – aggiunge il racconto di Fortunat Sprecher – «templum conspurcant»[38]. I militanti cattolici non solo cercano quindi di impedire lo svolgimento del culto evangelico distruggendo gli arredi e nascondendo le campane che dovevano annunciarlo, ma procedono ad atti chiaramente simbolici: di irrisione e dileggio sostituendo le ramazze alle campane, di

[35] *Ibidem*; Campell a Bullinger, Sus, 13 luglio 1568, in *ibidem*. Ancora nel 1605 il governatore della Valtellina minacciava sanzioni per le molestie portate contro gli evengelici di Morbegno: cfr. *La Valtellina durante il dominio grigione, 1512-1797*. Mostra documentaria, 16 dicembre - 20 gennaio 1983, Sondrio s.d. [1982 ?], p.21.

[36] *Historia Reformationis Ecclesiarum Raeticarum*, nunc primum in lucem edita a Petro Domenico Rosio de Porta, Curiae Raetorum et Lindaviae 1774, t.2, pars prima, p.15.

[37] L. FUMI, *L'Inquisizione Romana e lo Stato di Milano. Saggio di ricerche nell'Archivio di Stato*, in «Archivio storico lombardo», 37 (1910), p.306. Per il Cinquecento cfr., ad esempio, per il Bresciano P. SERRINI, *Gli eretici di Gardone Val Trompia*, tesi di laurea discussa nell'Università di Bologna, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1984-85, pp.150-151; per Bologna vedi A. BATTISTELLA, *Il S.Officio e la riforma religiosa in Bologna*, Bologna, Zanichelli, 1905, p.113.

[38] F. SPRECHER A BERNECK, *Historia motuum et bellorum postremis hisce annis in Rhaetia excitatorum et gestorum*, Coloniae Allobrogorum, P. Chouet, 1629, p.29. Un'altra segnalazione di imbrattamenti di chiese, sempre del 1608, in CAMENISH, *Storia della Riforma*, cit., p.100.

profanazione con il ricorso a materiali che contaminano il carattere sacro dell'edificio.

Accanto agli atti di violenza innescati da situazioni occasionali specifiche e incentivati da gruppi giovanili impegnati ed energici, occorre considerare alcuni aspetti di *routine* della vita cultuale delle due comunità, aspetti che per la loro tipologia acuiscono il rischio del confronto diretto. Un esempio significativo è quello delle processioni, che, specie all'interno di centri abitati divisi nelle scelte religiose, riflettono una forma di rafforzamento di identità fra la confessione cattolica e il corpo della città[39]. Alcuni momenti del calendario liturgico che coincidono anche con rituali di processione, come la festa del Corpus Domini, hanno messo in evidenza per la Francia del Cinquecento una sensibile crescita di tensioni a livello individuale e collettivo: a Parigi negli anni che precedono la Notte di San Bartolomeo le processioni del Corpus Domini sono sempre più «militarizzate» proprio per le reazioni che suscitano nel campo ugonotto; a Rouen, nel 1560, per l'analoga manifestazione il rifiuto protestante di appendere drappi alle case lungo il percorso del corteo e, peggio, il lancio di immondizia contro il clero provocano la reazione cattolica con attacchi e saccheggi alle abitazioni prive di paramenti[40]. In Valtellina la mancata esposizione per la festa del Corpus Domini di drappi decorativi alle finestre dà origine a insulti o ad episodi anche più gravi (lancio di sassi o spari d'archibugio) contro chi non rendeva il preteso atto di omaggio[41]. Una conferma è offerta da un decreto del 1600 della dieta grigionese che, come misura preventiva, impediva il passaggio di processioni di fronte alle abitazioni di protestanti e vietava comunque ai partecipanti il porto di archibugi[42].

Se non mancano i casi di profanazione dei luoghi di culto dell'avversario (che, nella prospettiva di chi li realizzava, apparivano all'opposto atti di purificazione e di riparazione anche se talora accompagnati da gesti offensivi di discredito), sono però soprattutto le continue contese sulla spartizione delle chiese e sul diritto della comunità evangelica di costituire una struttura ecclesiastica di base ad innalzare la soglia delle tensioni, insieme a quello che Burckhardt definisce «comportamento imprudente di molti protestanti, prediche polemizzanti, derisione del sacramento e delle cerimonie della settimana santa»[43]. Il controllo dello spazio sacro o, per meglio dire, l'affermazione di quello proprio e la negazione di quello dell'altra parte costituisce un punto nodale del conflitto di religione in generale, e trova modo di esprimersi anche nella Valtellina del secondo Cinquecento e del primo Seicento. Le occasioni erano frequenti: ora si doveva condividere un'unica chiesa tra i fedeli delle due confessioni, ora la maggioranza non accettava la ces-

---

39 N. ZEMON DAVIS, *The Sacred and the Body Social in Sixteenth-Century Lyon*, in «Past and Present», n°90 (February 1981), p.57.

40 DIEFENDORF, *Beneath the Cross*, cit., p.65; BENEDICT, *Rouen During the Wars*, cit., pp.61 e 67.

41 CAMENISH, *Storia della Riforma* cit., p.100.

42 L'atto è riportato nel manoscritto *Decreti et ordinationi fatte in vari tempi a pregiudicio della religione cattolica*, in Biblioteca Ambrosiana di Milano [d'ora in poi citata come BA], L.124, c.108.

43 BURCKHARDT, *Cause e svolgimento*, cit., pp.13-14.

sione, sanzionata dalle autorità politiche grigionesi, di una chiesa alla minoranza riformata[44].

La questione non era limitata ad impedire materialmente un culto giudicato veicolo di infezione o a disturbarne l'esecuzione con vari artifici, ma toccava anche il problema delle sepolture nei cimiteri adiacenti le chiese[45]. Quali decisioni adottare per gli eretici la cui tomba si trovava già all'interno di uno spazio cattolico? Al quesito sollevato nel 1578 dal visitatore apostolico Giovanni Francesco Bonomi che temeva scandali e disordini se si fosse proceduto con criteri troppo rigidi nell'allontare i sepolcri dei non cattolici, da Roma si rispondeva consigliando prudenza nella materia: «s'è risoluto dirle che sarà bene (poiché non vi si può rimediar come saria necessario) dissimularlo, finchè piaccia a Dio farci gracia di megliori tempi»[46]. Quei tempi migliori si sarebbero realizzati all'indomani del Sacro Macello quando si procederà ad estrarre i corpi dei riformati sepolti nelle chiese cattoliche di Sondrio, Berbenno, Caspano e Traona, a bruciarne i resti e a spargerne le ceneri nei fiumi[47]: un atto simbolico che intendeva cancellare la memoria storica della presenza di una minoranza non omogenea all'invenzione della tradizione legata all'insurrezione del 1620.

All'interno degli episodi portati ad esempio dei possibili e diversi impieghi della violenza nel campo del conflitto religioso è difficile operare una netta distinzione tra quella diretta contro le cose e quella indirizzata contro le persone. Infatti è nella dinamica tumultuosa dei fatti che si approfondiscono i contrasti e si punta a colpire obiettivi dotati di maggior forza simbolica, come suggeriscono le reazioni insorte di fronte a prediche ostili e polemiche o quando si rivendica uno spazio sacro per la propria confessione. In ogni caso tra le azioni esplicitamente rivolte contro gli individui non si possono passare sotto silenzio i tentativi di omicidio e i rapimenti, eseguiti con successo oppure rimasti allo stadio di progetto, di ministri riformati attivi in Valtellina o anche di loro figli o di esuli di spicco come il conte Ulisse Martinengo: sono certo imprese premeditate e con evidenti appoggi logistici ed organizzativi esterni – per il caso del Martinengo l'arcivescovo di Milano si era

[44] In alcuni contesti, quali la Valmalenco, si alternano momenti di contrasto e momenti di collaborazione nella gestione degli spazi ecclesiastici delle due comunità: cfr. L. MUSSELLI, *La riforma protestante e il diritto ecclesiastico dei Grigioni*, in «Bollettino della società storica valtellinese», 32 (1979), pp.49-50.

[45] Ad esempio il progetto di seppellire un bambino di famiglia riformata nel cimitero di Caspoggio in Valmalenco si sarebbe scontrato – secondo una fonte non sicuramente attendibile – con la reazione fisica delle donne del luogo che si erano prodotte in una sassaiola contro il corteo funebre dei protestanti che in realtà volevano accampare diritti di culto sulla chiesa: un episodio che, per l'unica e partigiana fonte che lo attesta, può rappresentare «una versione, resa eroica e leggendaria dalla tradizione di fatti più modesti»(*ibidem*, p.50). Chiosava in proposito il Cantù: «anche il sesso imbelle spiegò costanza a sostenere il rito degli avi» (*Il Sacro Macello*, cit., p.59). In tal modo la chiesa era stata «dall'imminente contaminazione preservata» (FRANCESCO SAVERIO QUADRIO, *Dissertazioni critico-storiche intorno alla Rezia di qua dalle Alpi, oggi detta Valtellina*, Milano, stamperia della Società Palatina, 1755, t.II, p.93).

[46] U. MAZZONE, *"Consolare quei poveri catholici": visitatori ecclesiastici in Valtellina tra '500 e '600*, in *Riforma e società*, cit., p.139.

[47] QUADRIO, *Dissertazioni critico-storiche* cit., p.231.

consultato con il cardinal Savelli dell'Inquisizione Romana[48]. Dunque accanto alle ostilità verso la circolazione del libro, veicolo delle dottrine riformate, e al temuto inquinamento degli edifici di culto ad opera degli «eretici» in carne ed ossa o dai loro resti mortali, si viene delineando una proposta più radicale che non esclude la vera e propria eliminazione di chi in prima persona diffondeva le nuove opinioni.

4. Non si intende dar conto dello snodarsi dei singoli episodi del Sacro Macello né delle implicazioni politiche interne ed internazionali. Si tenterà invece di riportare i singoli eventi più rilevanti all'interno di schemi tipologici che qualificano modalità di attuazione, partecipanti ed obiettivi reali e simbolici dell'azione. In ogni caso un elemento preliminare può essere individuato nei meccanismi che danno origine alla violenza collettiva: essa infatti non conosce un passaggio graduale dal contrasto verbale o dalla distruzione dei veicoli dell' «infezione» all'apertura di un confronto fisico diretto e all'uso delle armi; al contrario l'esercizio della forza è mirato in primo luogo all'eliminazione dell'avversario, anche se i modi di portare a termine le operazioni presentano sensibili varianti. Si tratta dunque di azioni determinate e coordinate da un gruppo di uomini che hanno assunto il comando di esse, ma che lasciano comunque spazio ad elementi di casualità e di spontaneità. Così la soppressione fisica può limitarsi alla semplice esecuzione gettando le vittime dalle finestre delle case o dai ponti nei fiumi o utilizzando spade ed armi da fuoco, oppure è accompagnata da momenti di particolare brutalità o dalla volontà di schernire ed irridere il nemico[49].

Gli aspetti di violenza collettiva e di accanimento, che ben conosciamo attraverso la produzione storica più recente sulle guerre di religione nella Francia cinquecentesca, li ritroviamo puntualmente nello snodarsi dei fatti di Valtellina. Ne sono vittime soprattutto quanti godevano di un ruolo eminente nel campo politico o ecclesiastico e di cui si vuole mettere in discussione l'autorità e il prestigio rivestiti in vita, non fermandosi alla semplice uccisione più o meno cruenta, ma praticando rituali derisori sul cadavere. Così il podestà di Tirano viene, dopo la morte, impiccato per i piedi in segno di evidente dispregio e in conformità alla pena che veniva applicata ai traditori della patria, nella realtà come nelle figurazioni simboliche

[48] Cfr. due lettere di Borromeo a Savelli, Milano, 24 maggio e 19 luglio 1584, in BA, P.24, cc.332 e 496. Sul Martinengo cfr. PASTORE, *Nella Valtellina*, cit., ad indicem, oltre a A. ROTONDÒ, *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, I, Torino, Giappichelli, 1974, pp.66 e 102, e a *La Valtellina durante il dominio* cit., pp.46-47.

[49] Vi è un naturalmente un problema di fonti, nel senso che occorre "bilanciare" una documentazione costituita da narrazioni del massacro eseguite subito dopo gli eventi, messe a stampa in diverse lingue e fatte circolare in tutta Europa: non è difficile accertare che i testi di ispirazione protestante accentuano quegli atti di crudeltà che vengono attenuati od omessi dalle descrizioni dei cattolici che rivendicano l'opportunità e la legittimità delle violenze compiute. Sul credito da attribuire agli opuscoli pubblicati in Francia dopo la strage di San Bartolomeo e sul vaglio critico a cui sottoporre tali fonti vedi M. VENARD, *Arrêtez le massacre!*, in «Revue historique», 113 (1989), p.647, polemico verso le posizioni di J.-L. BERGERON, *Les légendes ont la vie dure: à propos de la Saint-Barthélemy et de quelques livres récents*, in «Revue d'histoire moderne et contemporaine», 34 (1987), pp.102-116.

della pittura infamante[50]; oppure, ancora a Tirano, la testa di Antonio Basso, ministro riformato del luogo, è spiccata dal corpo, posta sul pulpito da dove teneva le sue prediche e salutata con grida di: «Basso cala a basso, che abbastanza hai tu predicato»[51]. Oltraggi di gruppo contro singoli individui a scopo di derisione prendono di mira anche i vivi: a Sondrio un uomo anziano, scambiato con il pastore Gaspare Alessio, viene posto su un asino alla rovescia con la coda dell'animale in una mano e con un libro nell'altra, trascinato per la città al grido di «Alessio, Alessio», e poi crudelmente torturato[52]. L'uso della violenza si innesta in questo caso sugli schemi tradizionali dell'inversione rituale caratteristica dello *charivari* e interpretabile come una forma di umiliazione tratta dalla giustizia popolare e a cui usavano fare ricorso tanto le folle cattoliche come quelle protestanti. Sempre a Sondrio un trattamento analogo viene riservato ad un'anziana donna, esule da Schio nei domini veneti, che viene condotta legata per le strade, insultata e percossa; al rifiuto di riconoscere il culto della Vergine

> gli micidiali, vedendo che erano vinti dalla eroica costanza di questa donna e che crescevale l'ardore di glorificar Iddio, poi che nel mezzo di tante ingiurie e scherni tuttavia spiegava la lingua con cantar Salmi, stridevano con li denti, onde gli mettono un sbatacchio di ferro alla bocca accioché non possa parlar, gli sporcarono le narici col sterco umano, gli rigettano ancora nella bocca, le misero una mitra in sul capo, le deformarno la faccia con carbone[53].

Si avverte una sovrapposizione di schemi comportamentali differenti con l'alternanza fra un rituale di derisione particolarmente aggressivo ed una sorta di fittizio processo che surrogava quel tribunale inquisitoriale che non aveva diritto di operare ufficialmente nella zona. Non sono tramandati invece casi estremi di mutilazione sessuale inferti al cadavere, come ebbe a subire a Parigi l'ammiraglio di Coligny o, nel resto della Francia, gli anonimi corpi maschili e femminili esposti dopo che erano state prodotte su di loro offese alle parti sessuali[54]. Sono registrati di frequente durante le diverse stragi atti ispirati da truculenza e da ferocia: a Mos-

---

[50] G. ORTALLI, *"...pingatur in Palatio...". La pittura infamante nei secoli XIII-XVI*, Roma, Jouvence, 1979, p.41.

[51] *Vera relatione della vittoria et libertà ottenuta da Cattolici contro gli Heretici nella Valtellina. Dove minutamente s'intende la distruttione di tutti gli Heretici, tanto Predicanti, quanto Officiali et altri che vi si trovavano*, in Pavia, Cremona et in Bologna per il Moscatelli, 1620, c.A2v; *Veritable description du cruel massacre des evangeliques fait en la Valteline par des Rebelles, Bannis et autres, l'an 1620 le 9 de Iulliet et iours suivans: mise en lumiere pour information à tous Evangeliques et pour exemple à tous Chrestiens de perseverer constamment en la verité de l'Evangile de N.S. Jesus Christ*, 1621, p.10.

[52] *Ibidem*, p.28.

[53] A PORTA, *Historia Reformationis* cit., p.298, che fornisce un resoconto più ampio di *Veritable description* cit., p.32. Vedi poi i casi francesi documentati in ZEMON DAVIS, *I riti della violenza* cit., pp.237, 256 e 236 (per l'uso di escrementi umani sulle persone o per contaminare oggetti sacri); GREENGRASS, *The Anatomy of a Religious* cit., p.384; e, più ampiamente, CROUZET, *Les guerriers de Dieu* cit., pp.250-253, che insiste sull'interpretazione degli episodi cruenti come azioni di verità profetizzata più che di violenza collettiva rituale (p.258).

[54] Su cui vedi KINGDON, *Myths about St. Bartholomew's*, cit., pp.30 e 38; CROUZET, *Les guerriers de Dieu* cit., pp.244-250.

sini sopra Sondrio i contadini, dopo aver ucciso i nemici in fuga, si erano poi lavati le mani nel loro sangue[55]. Un foglio volante stampato in tedesco nel 1620 reca una scena di eccidio all'interno e sulla porta di una chiesa, forse quella di Teglio, mentre all'esterno giacciono membra isolate e corpi di bambini e di adulti; a lato della chiesa è acceso un rogo sul quale sembra che alcuni uomini, uno armato di pala, stiano gettando un cadavere o forse dei resti di sepoltura[56].

Della strage di Teglio colpisce a prima vista il luogo specifico in cui viene consumata, non come altrove nelle case private oppure nelle strade dei borghi, ma all'interno del tempio dove erano radunati per la predica i fedeli della Riforma: si spara dalle finestre verso l'interno della chiesa, alcuni si rifugiano nel campanile a cui viene appiccato il fuoco, altri in fuga sui tetti sono uccisi a colpi di archibugio[57]. Quella che può presentarsi come una semplice violenza bruta, rispetto ad altri episodi di uccisioni di massa durante la resa dei conti con la minoranza protestante, appare in termini più coerenti quando si riflette all'idea della contaminazione che gli spazi sacri subiscono con la presenza ereticale e che quindi richiedono una necessaria purificazione.

Il discorso sulle vittime delle violenze implica una concisa considerazione dell'età, del sesso e del ceto sociale. Le indicazioni trasmesse dai capi dell'insurrezione prevedevano l'eliminazione fisica di tutti i «luterani» maschi, escludendo le donne ed i ragazzi di età inferiore ai dodici anni[58]. Le eccezioni alla regola fissata non mancano: in alcuni luoghi, a Tirano come a Berbenno, vengono uccisi anche dei cattolici che non condividono la scelta del massacro; a Sondrio, Berbenno e altrove numerose donne e anche bambini subiscono la sorte dei maschi adulti[59].

---

[55] Il particolare si trova nella *Relatione all'ecc.mo Signor Duca di Feria dello stato delle cose di Valtellina*, datata 29 settembre 1620, in BA, L.124, c.156.

[56] *Abschewlicher CainsMordt Welchen die Blutdurstige Esauwiter Rott auss jhres Geistes Antreiben [...] in etlichen Evangelischen Kirchen dess Veltlins gestifftet und verubt haben.* Gedruckt im Jahr 1620. Assai più generica la rozza vignetta che orna il frontespizio della già citata *Vera relatione della vittoria et libertà ottenuta da Cattolici* che rappresenta un gruppo di uomini con picche, spade ed archibugi con una donna a terra uccisa ed un'altra che fugge inseguita da uno armato di spada e l'altro di picca: l'editore dell'edizione bolognese, Giovanni Paolo Moscatelli, era specializzato nella stampa delle operette di Giulio Cesare Croce, di barzellette e di canzoni.

[57] Versioni senza considerevoli discordanze in *Veritable description* cit., pp.14-16 e *Vera relatione*, cit., c.A2*v*.

[58] Così anche nelle parole rivolte da Antonio Venosta all'anonimo agrimensore partecipante alla prima fase del massacro: BURCKHARDT, *Bericht eines Augenzeugen* cit., p.248.

[59] Ne stende un vero e proprio martirologio il cattolico Cesare Cantù in rovente polemica con l'abate Quadrio: questi «vorrebbe contro il vero insinuare che si aveva riguardo alle donne come *cose mobili per natura*; che a Teglio otto donne e tre fanciulli rimasero *per accidente* sacrificati ec.: ma non era egualmente un assassinio e su queste e su quegli uomini?» (*Storia della città*, cit., pp.77-78). Oltre all'esser «mobile», per il Quadrio la donna che non recedesse dai suoi errori nella religione non poteva essere che «scandalosa e ostinata» (*Dissertazioni critico-storiche*, cit., pp.170-171). Sulla misoginia del Quadrio si sofferma il profilo biografico di B. Pinchetti che dedica spazio ai duri contrasti del letterato valtellinese con la Compagnia di Gesù di cui era stato membro (*La vita di Francesco Saverio Quadrio, 1695-1756*, in «Archivio storico lombardo», 40 [1913], pp.333-375, e in particolare p.372). Inoltre sui cattolici uccisi cfr. *Veritable description*, cit., pp.39 e BURCKHARDT, *Bericht eines Augenzeugen* cit., p.253.

Dunque secondo le istruzioni ricevute i partecipanti dovevano occuparsi dell'eliminazione sistematica del nemico ereticale senza discriminare in relazione allo *status* sociale. Ma il modo di procedere della folla in rivolta può seguire percorsi propri e non previsti da chi intende coordinarne i movimenti e suggerire i bersagli da colpire. Accanto agli uomini rappresentativi del potere politico e amministrativo grigionese e ai ministri della confessione avversaria sono infatti oggetto di azioni di attacco soprattutto cittadini ed esuli conosciuti per le cospicue capacità economiche. Si tratta di un elemento importante che ci consente di giungere tanto ad una efficace ricostruzione degli avvenimenti quanto ad una loro lettura complessiva. Situazioni affini riscontrate in contesti differenti hanno dato luogo a interpretazioni non omogenee: l'indubbia consistenza dei saccheggi a danno di case e di magazzini di doviziosi riformati parigini (drappieri, orefici, pellicciai) da parte delle folle cattoliche ha portato a sottolineare la dimensione di classe come uno dei tratti essenziali e qualificanti del conflitto confessionale; in modo più sfumato e probabilmente più corretto lo stesso conflitto, nel caso di Lione, ha fatto parlare dell'esistenza di un «risentimento sociale oltre che odio religioso»[60].

Che tale problema non sia marginale lo conferma anche la documentazione valtellinese che, a seconda dello schieramento degli autori, offre su questo punto valutazioni divergenti. Se infatti seguiamo il resoconto della *Vera relatione della vittoria ottenuta da Cattolici contro gli Heretici*, datata Gravedona 16 agosto 1620 ma già stesa alla fine di luglio, la questione veniva così posta:

> Le case de gli eretici in Valtellina in parte sono state saccheggiate et in parte no, essendosi fatto inventario delle loro facoltà per pagare le spese che si fanno et risarcire i tanti danni che han ricevuto questi signori et altri cattolici. Il resto si adoprerà per rifare le chiese, per mantenere religiosi, per far conventi et per piantare un seminaro di giesuiti per tenere scuola, acciò che quelli di Valtellina possino esser buoni cattolici[61].

Veniva così confermata la pratica di saccheggi, che venivano ammessi sì, ma finalizzati al risarcimento dei danni economici subiti dalle autorità politiche, oppure al finanziamento della ripresa organizzativa della chiesa cattolica. Vi era invece chi come l'agrimensore che aveva partecipato attivamente alla prima fase della strage, quella di Tirano, si era poi fatto da parte sdegnato dal «tanto rubbamento», e riferiva, in questo caso di seconda mano, che anche nelle altre località alle uccisioni si erano accompagnati i saccheggi («rubando, strascinando il mondo»)[62]. Meno generiche e dense di dati e di nomi dei depredati le informazioni di parte riformata: a Sondrio in particolare si erano concentrati l'«ardore del botti-

[60] Per Parigi PRESTWICH, *Calvinism in France* cit., p.82, e J. ESTÈBE, *Tocsin pour un massacre. La saison des Saint-Barthélemy*, Paris, Ed. du Centurion, 1968, pp.196-198; altri sottolineano l'odio del popolo per quegli invidiati ugonotti, la cui superiorità culturale era considerata «insupportable»: VENARD, *Arrêtez le massacre!*, cit., p.656. Per Lione ZEMON DAVIS, *I riti della violenza* cit., p.233. La diversità di posizioni è argomentata nella discussione suscitata da J. Estèbe sulle pagine di «Past and Present» e con la replica della studiosa americana (n°67 [May 1975], pp.127-135).

[61] c.A.4*v*.

[62] BURCKHARDT, *Bericht eines Augenzeugen*, cit., pp.253 e 255.

nare» contro le case dei nobili (anche ad opera di parenti della confessione contraria), o le minacce di tagliare le dita cariche di anelli a chi si opponeva a cedere i propri beni, ed altre simili azioni. Ed ancora una lettera trovata a Traona sottolineava l'opportunità di muoversi sino a Chiavenna non solo per impedire l'arrivo degli aiuti da Coira per ristabilire l'ordine ma anche «per la gran preda» che vi si poteva conseguire[63]. A Berbenno una donna veniva uccisa dai suoi mezzadri, mentre a Sondrio i contadini davano la caccia ai proprietari di parte riformata per liberarsi da censi e rendite di cui erano debitori[64]. Non ci sono in ogni caso dubbi sulla volontà di accaparrarsi denaro ed oggetti di valore da parte degli esecutori materiali della strage e più in generale dei partecipanti ai tumulti. Più mirate a sovvertire l'ordine tradizionale sono invece le azioni dei contadini cattolici contro i proprietari terrieri protestanti: è certo che testimonianze meno episodiche potrebbero far considerare i casi di Berbenno e di Sondrio come sintomo di una radicalizzazione dei contrasti sociali e delle tensioni derivanti da una non proporzionata dislocazione della ricchezza fra le due confessioni. In tal modo la dimensione economica verrebbe a costituire un elemento determinante e non solo aggiuntivo del conflitto in corso[65].

Una considerazione comparativa dei tumulti di religione nelle città francesi ha introdotto la distinzione dei gradi di brutalità dei massacri, più attenuata se nelle azioni viene impiegato personale militare, più intensa quando ha spazio una larga mobilitazione collettiva[66]. È possibile per i fatti valtellinesi del 1620 fare uscire da un generico anonimato autori e partecipanti? Un punto da sottolineare preliminarmente è quello del ruolo limitato o nullo di donne e fanciulli, che altrove affiancano l'agire dei maschi adulti costituendone anzi l'avanguardia profetica[67]. Altrimenti, per quanto attiene la composizione delle folle che agiscono nei tumulti si può andare al di là di alcuni sommari resoconti (che attribuiscono genericamente ai

---

[63] *Veritable description*, cit., pp.24 e 27; SPRECHER, *Historia motuum*, cit., p.131. L'espressione riportata in italiano è tratta dall'edizione del medesimo testo, che, attribuito a Vincenzo Paravicino, porta il titolo di *Vera narratione del massacro degli evangelici fatto da papisti i rebelli nella maggior parte della Valtellina nell'anno MDCXX addì IX luglio e giorni seguenti stilo vecchio. Messa in luce per necessaria information et ammonitione a tutti gli stati liberi: e per essemplo a tutti i veri Christiani di perseverar nella pura professione del S.Evangelo*, [Zurigo] 1621, p.37 (la stampa è segnalata in F.H. REUSCH, *Der Index der verboten Bücher*, Bonn 1885, pp.134-135).Vedi inoltre sulla questione WENDLAND, *Der Nutzen der Pässe*, cit., pp.175-176.

[64] *Veritable description* cit., pp.41 e 24.

[65] Per l'a Porta la spinta alla ribellione fu «pecuniae amor, cupiditas evangelicorum aedes diripiendi, possessiones ipsorum invadendi, aurum hispanicum merendi» (*Historia Reformationis*, cit., p.337). Si ricordi inoltre la rivolta contadina contro i Beccaria per le decime ecclesiastiche infeudate a questa famiglia, su cui U. CAMPELL, *Historia Raetica*, a cura di P. Plattner, t.2, Basel 1890, pp.568-581 e 594-601 e le osservazioni di A. ROTONDÒ, *Esuli italiani in Valtellina nel Cinquecento*, in «Rivista storica italiana», 88 (1976), pp.761-769.

[66] PH. BENEDICT, *The Saint Bartholomew's Massacres in the Provinces*, in «Historical Journal», 21 (1978), p.223, nota 50.

[67] Scarse le evidenze: la già ricordata sassaiola di donne contro la sepoltura di un bambino oppure il colpo di grazia assestato da un bambino di cinque anni a un grigionese agonizzante e rievocato in toni mitici: «tra i monti di Tirano v'era un grisone come gigante che giaceva in terra con moltissime ferite; et perché doppo quattro et più hore parve che movesse il capo un figlioletto cattolico di cinqu'anni andò a dargli con una mazzola sopra il capo dicendo che quel traditore lutero non vuole anco morire» (BA, L.124, c.156).

cattolici l'iniziativa e l'esecuzione dei massacri[68]), e cogliere una prima distinzione fra gli uomini direttamente assoldati per l'impresa dal Robustelli e dagli altri capi, e la popolazione che, nelle singole località, è mobilitata per l'occasione. I primi, definiti nelle fonti protestanti *sicarii*, sono presentati come banditi per reati comuni (omicidio, furto, avvelenamento ecc.) dal territorio grigionese e qui rientrati clandestinamente: sono quegli «spagnolanti banditi» come si esprime all'epoca Jörg Jenatsch, o quei «manigoldi» e quella «ciurmaglia» a cui si riferisce con linguaggio colorito Cesare Cantù[69]. Quanto invece ai «militanti» che dovevano appoggiare l'azione degli insorti, nel caso di Tirano si parla esplicitamente di contadini che, accorsi al suono della campana a martello, sono esortati ad unirsi al massacro dei luterani e che, dopo una momentanea incertezza, corrono a far provvista d'armi[70]. Il ricorso all'appoggio contadino[71] doveva presupporre un alleato più fedele e sicuro rispetto agli abitanti del borgo dove convivevano, anche con legami di reciproca parentela, cattolici e riformati. L'immagine di un'alleanza, necessaria per il successo dell'impresa, fra gli uomini reclutati *ad hoc* e la popolazione locale si trasforma, in alcune fonti di parte cattolica e soprattutto nella tradizione storiografica, nella distinzione fra quanti agiscono armati e in prima persona, ma sono legati comunque dai vincoli di un codice d'onore, e quanti si macchiano di eccessi e di violenze gratuite. Così a Tirano il tentativo da parte dei «Congiurati» di salvare il cognato cattolico del cancelliere riformato, che aveva aiutato quest'ultimo a fuggire, è vanificato dall'intervento della «cattolica plebe»[72] che impone la morte del traditore della causa. L'abate Quadrio, per analogia, proietta nel campo del nemico lo stesso schema interpretativo attribuendo ai ministri protestanti attivi nei dominii grigionesi il disegno di una sollevazione antinobiliare dei ceti popolari, anzi di quella «plebaglia che non fu mai ad altro partito per natura più inclinata e più

[68] Alessandro Casati scriveva il 25 luglio 1620 degli ufficiali grigionesi e di «una quantità d'Heretici che furono sopra presi dalli Cattolici et amazzati nelle chiese al tempo delle prediche» (*Die Correspondenz von Alfonso und Girolamo Casati, spanischen Gesandten in der schweizerischen Eidgenossenschaft mit Erzherzog Leopold V. von Oesterreich, 1620-1623*, a cura di H. Reinhardt, Freiburg 1894, p.17). Analogo giudizio è espresso dal nunzio apostolico presso i Cantoni Cattolici il 27 luglio : H. REINHARDT, *Der "Veltliner Mord" in seinen mittelbaren Folgen für die Eidgenossenschaft*, in «Der Geschichtsfreund. Mitteilungen des historischen Vereins der fünf Orte Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug», 40 (1885), p.340.

[69] A PORTA, *Historia Reformationis*, cit., p.289; SPRECHER, *Historia motuum*, cit., p.117; A. PFISTER, *Jörg Jenatsch. Briefe 1614-1639*, a cura della Jörg Jenatsch-Stiftung, Chur, Terra Grischuna Buchverlag, 1983, p.64. Altrove si parla solo di «soldati» al servizio dei ribelli (*Vera relatione*, cit., c.A3*r*) o ancora di «guastatori, vale a dire bravi» affidati al comando dell'anonimo agrimensore, anche se altrove nel testo gli stessi uomini sono classificati cone «contadini» (BURCKHARDT, *Bericht eines Augenzeugen* cit., p.249).

[70] *Ibidem*, p.252.

[71] Già ricercato dal clero in occasione degli scontri del 1584, sui quali cfr. A. PASTORE, *Rituali di violenza popolare negli scontri di religione in Valtellina*, in *Cultura d'élite e cultura popolare nell'arco alpino fra Cinque e Seicento*, Basel-Boston-Berlin, Birkhäuser, 1995, pp.64-65.

[72] QUADRIO, *Dissertazioni critico-storiche*, cit., p.84. Ancora nel 1935 vi era chi, a proposito degli autori del massacro, osservava che purtroppo era stata impiegata gente «prezzolata e facinorosa» che poi si unì «alla più bassa plebaglia» (A. GIUSSANI, *La riscossa dei Valtellinesi contro i Grigioni nel 1620*, Como, Cavallari, 1935, pp.212-213).

pronta che a quello di farsi a' Nobili uguale»[73]. La distinzione fra i partecipanti ai riti della violenza religiosa è segnata sulla base del radicamento all'interno dell'ordine sociale: così la responsabilità degli atti più efferati e dei saccheggi dei ricchi, quando veniva ammessa, non poteva che ricadere sugli strati più bassi[74].

Se dunque esponenti di famiglie ragguardevoli per origine o per funzioni esercitate (dottori in medicina come in diritto) non solo ispirano le mosse, ma assumono il comando delle singole azioni – si ricordi come si era espresso re Carlo IX di Francia in occasione dei tumulti dopo il fallimento della pace di St.Germain che «les petiz et menuz du peuple» non si muovono senza l'appoggio «des gros»[75] –, più delicato e controverso si presenta il ruolo degli ecclesiastici, come dimostra la accesa disputa del pastore riformato engadinese Pietro Domenico Rosio a Porta con il cattolico valtellinese Francesco Saverio Quadrio. Il primo rimprovera al secondo il silenzio su specifici fatti che vedono il clero coinvolto in prima persona: non si trattava solo di frati che incitavano alla crociata, ma di secolari e regolari che avevano impugnato le armi per incitare i proprii fedeli e ne avevano fatto uso[76].

5. Sin da un primo sguardo colpisce la scarsa resistenza opposta dalle comunità protestanti di fronte agli eccidi. La evidente sproporzione nelle forze – le valutazioni più ricorrenti davano una relazione numerica di 1 a 100 fra le due confessioni, corretta dal fatto che la popolazione riformata era per lo più concentrata nei maggiori centri abitati – spiega l'impossibilità di contrastare efficacemente l'offensiva, ma non la debolezza sostanziale delle reazioni. Certo sui casi di Tirano e di Teglio pesa, oltre la superiorità numerica e d'armamento, anche l'elemento sorpresa; così le testimonianze si limitano a ricordare il confronto con il nemico sostenuto a lungo a Tirano da un esule da Gardone nel Bresciano, armaiolo («faber scloppetarius») di mestiere, oppure il tentativo di un anziano di Teglio di colpire con una picca uno dei capi della rivolta[77]. Ma comunque al di là della fuga di 73 riformati di Sondrio che, protetti dalle armi, passano attraverso gli avversari e si dirigono in Valmalenco e da qui in Engadina, manca un minimo di azione di resistenza. Solo per la Valmalenco si hanno cenni sulla formazione di una banda che si oppose con la forza delle armi ai contadini cattolici[78].

La giusta chiave di interpretazione di questo fatto ci è data dal Burckhardt, che già nel 1844 parla di vocazione al martirio dei riformati, da riportarsi anche

---

[73] QUADRIO, *Dissertazioni critico-storiche*, cit., p.84.

[74] Anche l'a Porta attribuiva alla «vilis plebs» i reati contro la proprietà commessi durante il Sacro Macello (*Historia Reformationis*, cit., p.296); e il Quadrio lamentava che si fossero uniti nel corso delle operazioni «facinorosi e banditi» (*Dissertazioni critico-storiche*, cit., p.171).

[75] DIEFENDORF, *Beneath the Cross*, cit., p.84.

[76] A PORTA, *Historia Reformationis*, cit., p.309. Per il cappuccino Ignazio del convento di Edolo che predicò con un compagno a Grosotto prima delle operazioni ma che privatamente esprimeva dei dubbi sull'impresa cfr. BURCKHARDT, *Bericht eines Augenzeugen* cit., p.249. Fremeva il Cantù scrivendo di quei «fanatici frati» che «aizzavano la moltitudine, quasi non credessero poter esser zelanti senz'essere feroci» (*Storia della città*, cit., p.78).

[77] A PORTA, *Historia Reformationis*, cit., p.292-293; QUADRIO, *Dissertazioni critico-storiche*, cit., p.149.

[78] MUSSELLI, *La riforma protestante*, cit., pp. 52 e 63 nota 41.

alla recezione del concetto calvinista di predestinazione[79]. E certo la convinzione delle vittime che la loro fine rientrasse all'interno di un disegno provvidenziale ispirava il loro comportamento; così il loro sacrificio verrà collegato al martirio dei primi cristiani ed associato, sul frontespizio e nel testo degli opuscoli protestanti che descrivono l'avvenimento, al passo evangelico: «Beati i perseguitati per cagion di giustizia, perché di loro è il regno dei cieli [...] Rallegratevi e giubilate, poiché il vostro premio è grande nei cieli; poiché così hanno perseguitato i profeti che sono stati prima di voi» (Mt. 5,10. e 5,12.).

Coerentemente a questa prospettiva la parte vinta intende al contrario depositare e trasmettere il ricordo degli eventi registrando delle vittime il nome, l'età, la provenienza, la condizione oltre al luogo e alle modalità del loro sacrificio. Un testo come la *Vera narratione del massacro degli evangelici fatto da papisti rebelli nella maggior parte della Valtellina*, pubblicato e fatto circolare in versione italiana, francese, tedesca e inglese[80], si inserisce nel genere letterario di opere ben conosciute come l'*Histoire des Martyrs* di Jean Crespin per la Francia o il *Book of Martyrs* di John Fox per l'Inghilterra. Dunque veri e propri martirologi, come osservano le confutazioni di parte cattolica della *Vera narratione*, cioè un libro «ove chiamano martiri tutti quelli che da noi furono ammazzati, numerandoli quasi uno ad uno con l'età loro chiamandoli Martiri»[81]. La diffusione della notizia del Sacro Macello nel mondo protestante – accanto all'esigenza di conservare la memoria collettiva dell'evento – rendeva urgente il problema della difesa delle proprie posizioni, che doveva mostrarsi tanto più energica quanto più dura era stata la repressione. Altri opuscoli, stampati con tempestività, segnalano sì il numero dei morti per località e descrivono in modo generale le forme della violenza impiegata contro i vivi e contro i morti, ma danno maggior spazio ad una «esortazione» militante. La risposta vittoriosa della «bonne et juste cause» non dovrà tardare, come alcuni esempi della storia recente hanno mostrato, dalla sconfitta inflitta da Elisabetta all'*armada* di Filippo II, alla resistenza delle comunità ugonotte di Francia, alla forza opposta dalla chiesa di Ginevra ai progetti tesi a distruggerla. Accanto alla solidarietà verso i fratelli perseguitati si deve organizzare una «juste defense» che si servirà delle ricchezze accumulate (lo scritto parla esplicitamente di terre, vigne, prati, navi, mercanzie) e che sarà guidata dai re, dai principi e dai magistrati a cui Dio conferirà forza e potenza[82].

[79] «Pare che soprattutto i Protestanti di Sondrio siano stati sopraffatti da una vera e propria consacrazione alla morte, sì che, misurato alla corona dei martiri, il mondo ed il loro destino apparvero loro piccoli»: *Cause e svolgimento*, cit., p.47.

[80] Segnalazioni in A. PORTA, *Historia Reformationis*, cit., pp.290-291.

[81] *Alla Maestà Christianissima. Il Clero et Cattolici di Valtellina*, s.l, s.d. (ma 1621), c.B4*r*. Per il rituale delle esecuzioni cfr. NICHOLLS, *The Theatre of Martyrdom*, cit.; per l'agiografia protestante L. BERGAMASCO, *Hagiographie et sainteté en Angleterre aux XVIe-XVIIIe siècles*, in «Annales ESC», 48 (1993), pp.1053-1085.

[82] *Exhortation et advis aux eglises de la religion reformée touchant le pitoyable et cruel massacre fait a quattre villages et eglises reformées, assavoir de Tiras, Tell, Sondre et Milendre <!> en la Valteline au Pays des Grisons par les Papistiques Gesuitiques et supposts de l'Antechrist, le 9 Iulliet 1620*, Coira, Jean Benoist, 1620, p.8. Uomini, donne e bambini scampati dagli eccidi si erano rifugiati a Zurigo e a San Gallo – qui vengono accolte più di cento persone – men-

Ma oltre il richiamo alle vicende contemporanee del conflitto di religione in Europa le descrizioni affidate ai *pamphlets* intendono richiamare alla mente del lettore che voglia «perseverer constamment en la verité de l'Evangile» il clima delle persecuzioni subite dal popolo ebraico e, successivamente, dai primi cristiani. Come Jean de Léry paragonava alla distruzione di Gerusalemme da parte dei Caldei il lungo assedio e la capitolazione della roccaforte ugonotta di Sarcenne, così gli opuscoli che diffondevano nell'Europa protestante la notizia degli eventi valtellinesi del 1620 si collegavano al modulo proprio del conflitto fra cristiani e pagani: anzi questi ultimi – come metteva in risalto l'autore della *Veritable description* – non avrebbero trattato gli evangelici con quella crudeltà e quella barbarie messe invece in atto dai cattolici[83]. Nonostante le perplessità iniziali di Giovanni Calvino nell'accettare una visione tradizionale dell'idea di martirio, e le riserve delle autorità ginevrine all'impiego fatto da Crespin del termine «martyr», non mancò di affermarsi una ripresa dei moduli antichi della storia ecclesiastica con una prospettiva che indicava nei martiri protestanti i veri eredi dei primi martiri cristiani e sollecitava il desiderio di trarre ispirazione dalla chiesa primitiva[84].

È sempre rischioso l'avventurarsi sul terreno della formalizzazione e cercare di incastrare avvenimenti complessi e sfaccettati entro schemi prestabiliti. Si può però osservare che le modalità e gli obiettivi immediati delle azioni violente qui esaminate mostrano forti analogie con le agitazioni religiose dell'Europa tra Cinque e Seicento, e in particolare con la struttura che esse assumono in Francia. D'altra parte il contesto in cui matura il cosidetto Sacro Macello evidenzia alcuni elementi – tra essi l'ostilità accentuata contro lo straniero, la sproporzione numerica fra le due confessioni che riduce lo spazio di uno scontro ad armi pari, il sovrapporsi di aspettative politiche ed interessi economici legati alla realtà del territorio – che rendono gli avvenimenti valtellinesi del 1620 specifici, anche se compatibili con il modello della violenza religiosa rituale della prima età moderna.

ALESSANDRO PASTORE

tre le chiese di Berna, Sciaffusa e Basilea si impegnano in una colletta di aiuto finanziario: *Veritable description*, cit., pp.59-60 (gli aiuti offerti dagli svizzeri sono omessi nell'edizione italiana *Vera narratione*, cit.), ripresa da Sprecher che aggiunge Ginevra fra le città rifugio dei valtellinesi (*Historia motuum*, cit., p.129). Anche un ricco e pio mercante inglese sarà ricordato per le sue offerte agli esuli di «Valtoline» (P. COLLINSON, *England and International Calvinism, 1558-1640*, in *International Calvinism*, cit., pp.292-293).

83 G. NAKAM, *Au lendemain de la Saint-Barthélemy. Guerre civile et famine. Histoire mémorable du siège de Sancerre (1573) de Jean de Léry*, Paris, Anthopos, 1975, p.343; *Veritable description*, cit., pp.51-52.

84 BERGAMASCO, *Hagiographie et sainteté*, cit., p.1055; NICHOLS, *The Theatre of Martyrdom*, cit., pp.65-66.

Magistrati riformati e sudditi cattolici. Il caso della Svizzera italiana *

Nel corso del Quattrocento e nei primi anni del Cinquecento gli svizzeri e i loro alleati del Vallese e dei Grigioni calarono al sud delle Alpi per conquistarne i contrafforti che aprivano l'accesso alla pianura padana e controllare così i traffici transalpini: Bellinzona, Domodossola e Chiavenna entravano nel cerchio delle loro mire politiche immediate poiché fungevano da porte d'Italia e chiavi dei passi alpini, ma gli orizzonti commerciali si aprivano naturalmente su Milano, Genova, Venezia e anche oltre. Entro il 1515 il processo di espansione era esaurito e i baliaggi sottratti dagli svizzeri al ducato di Milano disegnavano già i confini che avrebbe assunto il cantone Ticino all'inizio dell'Ottocento. Ma a quei tempi erano divisi in otto comunità separate e sottoposte a sovranità diversa: la comunità di Leventina era la più settentrionale e dipendeva solo da Uri, che si era impadronito precocemente, di propria iniziativa, del versante meridionale del San Gottardo. Le comunità di Blenio, Riviera e Bellinzona appartenevano ai tre Cantoni originari e alpestri di Uri, Svitto e Unterwalden. Le quattro meridionali di Locarno, Vallemaggia, Lugano e Mendrisio sottostavano a un consorzio di dodici Cantoni (sui tredici che contava l'antica Confederazione).

In ogni baliaggio comune il governo era esercitato a turno, e per la durata di due anni, da un podestà o balivo (detto in tedesco Landvogt, tradotto di solito landfogto) proveniente dai Cantoni implicati nel condominio. E ogni anno un'ispezione degli ambasciatori dei Cantoni sovrani, detta in italiano “sindicato”, in tedesco “Jahrrechnung”, verificava sul posto l'amministrazione e i conti dei diversi podestà e risolveva i casi giudiziari di sua competenza. Le decisioni più importanti spettavano però alle diete, quelle faticose conferenze annuali in cui i Cantoni cercavano di concordare disposizioni comuni. Nel quadro di questo ordinamento, semplicemente sovrapposto dal nuovo sovrano alle istituzioni locali preesistenti, ogni baliaggio conservava, con qualche limitazione, gli antichi organi dell'autogoverno: magistrature comunali, assemblee regionali[1].

---

* Abbreviazioni:
EA - *Die eidgenössischen Abschiede*, intitolati all'inizio *Amtliche Sammlung der ältern eidgenössischen Abschiede*, 1245-1798, pubblicati tra il 1835 e il 1890.
ACB - Archivio cantonale Bellinzona.
BSSI - «Bollettino storico della Svizzera italiana».
AST - «Archivio storico ticinese».

La Riforma protestante ruppe la coesione religiosa dei Cantoni, scisse il consorzio in due schieramenti avversi e li trasformò in concorrenti nei baliaggi comuni, dove diventava ovviamente inapplicabile il principio che i sudditi dovessero conformarsi alla confessione del loro sovrano. I baliaggi comuni diventarono così il terreno di contrapposte propagande e di contese confessionali che sfociarono in una guerra (1531). La pace sancì la preminenza dei Cantoni cattolici vincitori: nei baliaggi comuni essa consentiva, sì, alle comunità passate alla Riforma di restare nella nuova fede, escludeva però ogni ulteriore defezione dalla vecchia fede, ammettendo unicamente l'eventuale rientro degli scismatici nel grembo della Chiesa cattolica.

I quattro baliaggi italiani dipendenti dai dodici Cantoni ebbero così un sovrano che comprendeva sette Cantoni cattolici (Uri, Svitto, Unterwalden, Lucerna, Zugo, Friburgo e Soletta), quattro Cantoni riformati (Zurigo, Berna, Basilea, Sciaffusa) e un Cantone misto (Glarona). Un nuovo elemento di conflitto si introduceva dunque in relazioni già segnate da momenti di tensione e di contrapposizione: anche la Svizzera italiana sarebbe stata coinvolta nel confronto tra cattolici e protestanti, e poi nelle contese giurisdizionali tra potere politico svizzero e autorità ecclesiastiche italiane all'epoca della Controriforma, con ulteriori complicazioni nei rapporti tra sudditi e sovrano.

Questa breve indagine si pone tre quesiti: se ci fu propaganda protestante nella Svizzera italiana dopo la pace confessionale del 1531; come fu regolato il condominio tra Cantoni nemici nella fede; come funzionò la convivenza tra magistrati riformati e sudditi cattolici.

La popolazione dei baliaggi italiani era rimasta fino alla pace religiosa del 1531 quasi completamente refrattaria alle nuove dottrine ed era stato segnalato o sospettato solo qualche isolato germe d'eresia a Lugano e a Locarno, specialmente tra il clero regolare. Fu proprio dopo il 1531, invece, e attorno alla metà del secolo che apparvero più evidenti segni di adesione alla Riforma, come se i Cantoni protestanti, sconfitti nei tentativi di far proseliti tra i sudditi comuni al nord delle Alpi, fossero diventati più attivi al sud: a Locarno si era formata una compatta e abbastanza consistente comunità evangelica guidata dal prete milanese Giovanni Beccaria che intratteneva relazioni con i riformati di Zurigo e con gli eretici italiani rifugiati nelle dipendenze dei Grigioni e altrove.

I Cantoni cattolici non tollerarono questa palese rottura della pace confessionale, né l'apostasia di una regione che li univa all'Italia spagnola e a Roma. Del resto anche la Spagna voleva evitare che si formassero focolai e avamposti di eresia

[1] Sull'ordinamento dell'antica Confederazione svizzera: H.C. PEYER, *Verfassungsgeschichte der alten Schweiz*, Zürich, Schulthess, 1978. Sono ancora utili le informazioni sull'amministrazione dei baliaggi italiani nel XVIII secolo in O. WEISS, *Die tessinischen Landvogteien der XII Orte im 18. Jahrhundert*, Zürich, Schulthess, 1914 e per il baliaggio di Lugano: F. PARRAVICINI, *Beitrag zur Rechtsgeschichte des Luganese unter Comaskischer, Mailändischer und Eidgenössischer Herrschaft*, Dissertation der rechts – und staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Zürich, Poschiavo, Menghini, 1934. Resta uno strumento indispensabile: A. HEUSLER, *Rechtsquellen des Kantons Tessin*, pubblicate tra il 1892 e il 1916 nella «Zeitschrift für schweizerisches Recht», e anche in estratto.

alle porte della Lombardia. E così, con l'imbarazzato consenso dei Cantoni protestanti, la Riforma fu debellata dai baliaggi italiani. I riformati locarnesi dovettero scegliere tra l'abiura e l'esilio: i più determinati scelsero l'esilio ed emigrarono a Zurigo nel 1555, altri ripiegarono sul nicodemismo e rimasero a Locarno, rientrando apparentemente nei ranghi, e mantenendo qualche segreta relazione con i profughi per fede[2].

La vicenda locarnese è nota e dimostra che la Riforma non è stata introdotta nei baliaggi italiani per iniziativa deliberata dei Cantoni protestanti, ma che vi è penetrata da sud, con la diffusione delle inquietudini religiose italiane, portata da eretici italiani rifluiti nelle periferie o in fuga. E sembra proprio che i magistrati protestanti presenti a turno nei baliaggi non avessero osato darsi a propaganda esplicita e palese, ma si fossero limitati a discrete azioni d'incoraggiamento e di sostegno, a procurare per esempio Bibbie e libri, a favorire contatti con riformatori transalpini.

I Cantoni riformati erano minoritari nel corpo sovrano, i loro governanti scendevano in ordine disperso al sud delle Alpi, e non pare che abbiano potuto approfittare molto dei rari momenti favorevoli procurati casualmente dai turni che, ogni ventiquattro anni, consegnavano ciascuno dei baliaggi a sei anni consecutivi di governo protestante (con la successione Basilea-Sciaffusa-Zurigo, oppure Sciaffusa-Zurigo-Berna per il solo baliaggio di Mendrisio). Sta però il fatto che l'ascesa del movimento riformato locarnese si colloca proprio dentro un seiennio di amministrazione protestante, dal 1550 al 1556[3].

Le conseguenze di questo episodio si fecero sentire in tutti i baliaggi italiani e vi indebolirono l'autorità dei Cantoni protestanti. I Cantoni cattolici adottarono di propria iniziativa misure controriformistiche per sradicare completamente l'eresia da Locarno, e questo era conforme alle disposizioni della pace. Ma poi assunsero di fatto la preminenza nell'amministrazione dei baliaggi italiani e li sottoposero a una più severa vigilanza confessionale. Subordinarono i Cantoni riformati alla politica cattolica, pretendendo che collaborassero alla difesa dell'antica fede contro le insidie della nuova. Tentarono di escluderli dalle decisioni in materia di religione e Chiesa. Posero sotto tutela i magistrati protestanti spediti a reggere le prefetture transalpine.

Locarno fu considerata a lungo anche dalle autorità religiose una terra infetta e piena di eretici occulti. Il cardinale Carlo Borromeo aveva segnalato subito questo «veneno occulto» ai Cantoni cattolici affinchè provvedessero a neutralizzare i «cantoni heretici che hanno parte in quella iuriditione et governo, per la quale mescolanza mi pare che non potremo mai haver vera sicurezza di quel loco» (1570).

---

[2] Sulla Riforma nei baliaggi italiani segnalo solo lo studio più antico, ma tuttora fondamentale, di F. MEYER, *Die evangelische Gemeinde in Locarno*, 2 voll., Zürich, S. Höhr, 1836, e quello più recente: A. CHENOU, *Taddeo Duno et la Réforme à Locarno,* AST, 47 (1971), pp. 237-294.

[3] La rotazione dei Cantoni procurava pure, ogni ventiquattro anni, la contemporanea presenza di landfogti riformati nei tre baliaggi più popolosi: era, per esempio, capitato nel 1538-40 con uno di Zurigo a Lugano, uno di Berna a Locarno e uno di Sciaffusa a Mendrisio.

E i Cantoni cattolici si adoperarono infatti per introdurvi con il suo aiuto un collegio gesuitico, mancando in parte l'obiettivo, poichè il collegio fu poi aperto nel borgo di Ascona, luogo di «bonisimi catolici», lasciando sguarnito Locarno con i suoi molti «sospettissimi», come aveva obiettato il nunzio[4].

A Locarno si occuparono di disciplinare il clero secolare e regolare, entrando anche in conflitto con le gerarchie ecclesiastiche. Impedirono i contatti tra gli esuli e i loro congiunti rimasti nel baliaggio, negarono salvacondotti agli espatriati per la cura dei loro affari e cercarono di sventare i temporanei rimpatri clandestini, punirono quanti avevano spedito i loro figli a scuola in città riformate o in terra grigione, a Roveredo, dove avevano trovato temporaneo rifugio il Beccaria e un altro ecclesiastico sfrattato dal Milanese per propaganda "luterana". Pretesero il rigoroso rispetto del magro, diffidando anche delle dispense mediche, sorvegliarono la partecipazione alla messa e ai sacramenti, multando i negligenti, obbligarono al riposo festivo e ai segni esteriori della fede, come scoprirsi il capo e genuflettersi al suono dell'Ave Maria. Diedero la caccia ai libri proibiti, e un farmacista del borgo, nella cui casa furono trovate opere di Bullinger e di Pietro Martire Vermigli, se la cavò con una multa di 25 corone dimostrando che i volumi giacevano inutilizzati in una cassa coperta di polvere e di ragnatele[5].

Provvidero poi a mettere in riga i magistrati riformati, chiamati a turno a reggere le prefetture, non solo impedendo loro di fare proseliti, di proteggere individui sospetti d'eresia, di ostentare pubblicamente il loro culto, ma interferendo anche nelle loro pratiche private e assogettandoli a una fastidiosa vigilanza.

Prima di questo giro di vite il magistrato bernese Hieronimus Frick, landfogto nel baliaggio di Mendrisio dal 1542 al 1544 e in quello di Lugano dal 1546 al 48, aveva potuto permettersi di proteggere un monaco eretico fuggito da Milano, dandogli lettere di raccomandazione per il senato di Zurigo, aveva difeso la dignità della sua fede avviando un processo contro un parroco che si era permesso di sparlare dei protestanti in genere e della setta luterana in particolare, aveva pubblicamente rotto il precetto del magro di venerdì assieme ad alcuni luganesi[6].

Negli stessi anni un magistrato bernese in Vallemaggia, in un accesso di iconoclastia, aveva fatto cancellare senza tanti complimenti l'effigie dei dodici apo-

---

[4] F. STEFFENS - H. REINHARD, *Die Nuntiatur des Giovanni Francesco Bonhomini 1579-1581*, 3 voll., Solothurn 1906 e 1917, Freiburg, Kommissionsverlag der St. Paulus - Druckerei, 1929, vol I, p. CXXIV, e per l'obiezione del nunzio alla scelta di Ascona: vol. III, p. 80.

[5] EA, vol. IV, 2, p. 1143, pp. 1275-1283; EA, vol. V, 1, pp. 1607-1610. E. MOTTA, *Su e giù per la vecchia Locarno*, «Il Tempo», 51-52, 1878. Tra i provvedimenti per moralizzare i locarnesi fu pure introdotto nel 1620 dai Cantoni cattolici un deciso inasprimento delle pene per i comportamenti scandalosi o contrari al buon costume: per una infedeltà coniugale la multa era fissata a lire 12, per due a lire 24, ma alla terza scappatella c'era il bando. Il concubinato era punito con un'ammenda di 10 corone e 6 corone dovevano sborsare i celibi che si permettevano di molestare o palpare donne sulla via (EA, vol. V, 2, pp. 1803-1804). Per dare ancora un esempio: nel 1605 una donna di Locarno protestò contro la multa di 100 corone che le era stata inflitta l'anno precedente per diserzione prolungata dai sacramenti (EA, vol. V, 1, p. 1591).

[6] BSSI, 1880, p. 51; 1899, p. 69; 1900, p. 29. M. MEDICI, *Storia di Mendrisio*, Mendrisio, Banca Raiffeisen, 1980, vol. I, p. 745. Un accenno anche in F. MEYER, *Die evangelische Gemeinde*, cit., vol. I, pp. 159-160.

stoli all'ultima cena dipinta nella casa dei landfogti, suscitando le proteste della popolazione; aveva poi anche rifiutato di perseguire un individuo che aveva bestemmiato contro la messa e la confessione[7].

A partire dal 1555, invece, i magistrati riformati furono richiamati di continuo all'impegno di rispettare e difendere la fede cattolica dei sudditi italiani, e nel 1562 il landfogto bernese di Locarno, che pareva poco disposto a stare ai patti, fu convocato dai Cantoni cattolici a giustificarsi e venne minacciato di espulsione[8].

Furono ammoniti di non dare scandalo alla popolazione con pratiche offensive come quella di infrangere il precetto del magro. La vigilanza fu severa e le rimostranze divennero ricorrenti: nel 1587 il Cantone di Uri denunciò il landfgto di Locarno e gli ambasciatori dei Cantoni riformati per avere mangiato carne nei giorni proibiti, e la questione fu portata fino alla dieta che non riuscì peraltro a dissuadere i protestanti, poichè continuarono le lamentele[9].

Nel 1582 al landfogto basilese di Lugano fu ingiunto di punire la sua cuoca incolpata di parole irrispettose verso la religione cattolica e la messa.[10]

Nel 1646 fu denunciato il landfogto basilese di Locarno poichè si era fatto accompagnare da un predicatore riformato che intendeva tenere presso di sè per tutto il tempo del mandato. I Cantoni cattolici ne fecero una grave questione, incaricarono un funzionario alle sue dipendenze, lo scriba cattolico, di ammonire il superiore che l'intruso doveva andarsene. Il landfogto cercò di placarli dichiarando che il giovane era suo figliastro, che non era ancora abilitato a predicare e garantendo che non avrebbe importunato nessuno, né in pubblico, né in segreto. Gli fu concesso un mese per liberarsi dell'ospite sgradito, con la minaccia che, se non fosse sparito, non avrebbero più garantito della vita di costui.

Un analogo allarme fu suscitato alcuni anni dopo (1658) nella conferenza dei Cantoni cattolici dal sospetto che il landfogto di Zurigo a Lugano avesse con sé un predicatore per i bisogni privati del culto[11].

Ma ancor più umiliante trattamento fu riservato ai protestanti e ai loro magistrati in caso di decesso nei baliaggi: secondo le usanze cattoliche costoro non avevano diritto alla sepoltura in terra consacrata, ma dovevano essere tumulati, come eretici quali erano, o come le streghe e i suicidi, in qualche luogo anonimo e meschino.

Attorno alla metà del Seicento i Cantoni riformati cercarono di procurare un luogo di degna sepoltura per i protestanti a cui fosse accaduto di morire nel baliaggio di Lugano, incontrando l'opposizione dell'arciprete, un allarmato

[7] M. SIGNORELLI, *Storia della Valmaggia*, Locarno, Dadò, 1972, p. 106, che però equivoca sull'episodio. EA, vol. IV, 1, pp. 1107-1108; vol. IV, 2, p. 1233, 1290.

[8] EA, vol. IV, 2, p. 1276. Un altro caso è segnalato nel 1603, quando il landfogto di Zurigo a Locarno fu ammonito di vivere secondo gli statuti (EA, vol. V, 1, p. 1609).

[9] EA, vol. IV, 2, p. 1149. Per un altro duro ammonimento ai Cantoni riformati affinchè i loro landfogti rispettino il magro cfr. EA, vol. V, 1, p. 1604 (anni 1601 e 1602): un landfogto aveva commesso il duplice grave fallo di mangiare carne in giorno di Quaresima e di averne distribuito ai poveri.

[10] EA, vol. IV, 2, p. 1212.

[11] EA, vol. V, 2, II, pp. 1815-1816, e per il caso del 1658: vol. VI, 1, p. 439.

intervento del nunzio, il malumore dei Cantoni cattolici, e dopo laboriose e aspre trattative, il landfogto Johann Friedrich Peyer, che aveva perso, proprio in quella città, tre suoi congiunti, potè farli seppellire in un piccolo terreno dietro l'ospedale, che fu da quel momento riservato come cimitero per i protestanti.

I magistrati riformati deceduti in carica nel baliaggio di Locarno furono sepolti praticamente accanto alla loro dimora temporanea, cioè in un giardinetto nel recinto del castello.

Anche nel baliaggio di Mendrisio fu trovato un terreno adatto a queste sepolture, e il parroco del borgo lasciò nel 1784 testimonianza di un rito funebre meno squallido di una tumulazione frettolosa in un terreno incolto, ma certo più lugubre del solito:

> Il 29 febbraio l'Ill.mo signor Landfgto Pretore Lodovico Berseth del Sovrano Cantone di Berna morì nella casa del nobile signor Fiscale Visetti nella sua Religione calvinista. Alle 11.00 del 2 marzo che fu martedì fu portato al sepolcro nel luogo non benedetto destinato agli Evangelisti e Riformati, accompagnato senza candele e in vestito nero dal Magnifico Tribunale reggente del Magnifico Comune e della Pieve di Balerna, dai Cancellieri e dai Sindaci del Borgo e da tutti i nobili di Mendrisio, senza suono di campane.

La cerimonia era formalmente ineccepibile: tributava i dovuti onori al magistrato ed emarginava nel contempo l'eretico[12].

Come i magistrati protestanti furono impediti nelle manifestazioni pubbliche e private della loro fede nella Svizzera italiana, così i Cantoni riformati furono limitati nell'esercizio della sovranità e si trovarono di fatto in condizioni di inferiorità. I Cantoni cattolici pretesero di escluderli dalle decisioni riguardanti cose ecclesiastiche e di fede nei baliaggi italiani, ma tentarono nello stesso tempo di coinvolgerli nell'esecuzione della politica controriformista.

Difatti se l'impegno di rispettare la fede dei sudditi discendeva dalla pace confessionale e dall'arbitrato riguardante i riformati locarnesi, in un baliaggio almeno, la Vallemaggia, era esplicitamente imposto per giuramento pure l'obbligo di difenderla dagli eretici: entrando in carica in quella prefettura, anche un landfogto riformato doveva giurare sui Vangeli di essere «fedele, et amator della Santa Chiesa Chatolica» e di punire, insieme agli altri delinquenti, anche «li desviati dalla S. Fede chatolica». Questo nodo venne al pettine nel 1626, quando un magistrato bernese, dichiarandosi fedele di un'altra religione, rifiutò di pronunciare la formula completa. Gli ambasciatori dei Cantoni cattolici presenti alla cerimonia ne furono sconcertati, ma non poterono far altro che chiedere ai Cantoni istruzioni per la prossima occasione. E la questione rimase irrisolta, un po' come non ebbe seguito la pretesa dei Cantoni cattolici di imporre a quelli riformati, nel periodico rinnovo dei patti d'alleanze, il giuramento sui santi, oltre che su Dio: la

[12] EA, Vol., V, 1, II, p. 1427. «Il Tempo», 70, 1878. BSSI, 1880, p. 46. M. MEDICI, *Storia di Mendrisio*, vol. I, pp. 748-750. A. HEUSLER, *Rechtsquellen*, cit., vol. II, p. 92.

conseguenza fu che decadde, in attesa di un accordo mai raggiunto, quella importante cerimonia coesiva che doveva riaffermare la solidarietà confederale[13].

Con la scissione religiosa gli svizzeri istituirono, accanto alle diete comuni che si tenevano a Baden, conferenze confessionali separate per la difesa degli interessi particolari. I sette Cantoni cattolici si riunivano a Lucerna e qui trattavano anche le questioni religiose dei baliaggi italiani, giungendo al punto di proibire ai loro ambasciatori di rivelare ai colleghi riformati le istruzioni ricevute per il sindicato oltremontano. Capitò pure che, durante il sindicato, gli ambasciatori cattolici lasciassero partire dalla Svizzera italiana quelli protestanti per decidere in loro assenza le punizioni da infliggere ai sudditi colpevoli o negligenti in materia di fede, rivelandosi nella repressione più severi delle stesse autorità religiose.

I Cantoni riformati cercarono di opporsi a tale progressiva emarginazione. Nel 1580 protestarono per l'esclusione dal giudizio su certi locarnesi renitenti alla comunione pasquale. Ribadirono nel 1603 il diritto dei loro magistrati di punire direttamente gli ecclesiastici cattolici colpevoli di crimini o mancanze. Ma sembra che non riuscissero a riconquistare la parità, poiché nel 1643 gli ambasciatori cattolici ribadirono la necessità di mantenere «l'antico uso» di non trattare questioni di fede o di clero in presenza di quelli riformati[14].

La testimonianza più evidente della diffidenza degli uni e della subordinazione degli altri è nell'incarico che i Cantoni cattolici conferirono al cancelliere o landscriba di ciascun baliaggio italiano di vigilare sull'agire dei landfogti riformati, di informarne i cattolici e di intervenire anche di propria iniziativa qualora l'avesse ritenuto necessario.

L'inferiore sorvegliava il proprio superiore e lo condizionava. Nei baliaggi italiani la carica di cancelliere non era temporanea, ma a vita e si era trasformata in un ufficio ereditario monopolizzato da alcune famiglie dei Cantoni centrali rimasti fieramente cattolici. Un ufficiale stabile, fidato, ben radicato nella società locale, poteva dunque tenere agevolmente sotto tiro un magistrato estraneo e provvisorio e rintuzzarne le eventuali iniziative sgradite.

La prassi era stata inaugurata con il condottiero urano Walter Roll, cancelliere nel baliaggio di Locarno dal 1554 al 1561, e uno dei più attivi agenti svizzeri della Controriforma, ma era stata riaffermata a più riprese: nel 1595, per esempio, i cattolici confermarono al cancelliere di Lugano i pieni poteri di vigilanza religiosa sul proprio superiore, sottolineando che *da sempre* i cancellieri di Locarno e di Lugano avevano avuto tale prerogativa.

[13] EA, vol. V, 2, II, p. 1819. La formula del giuramento del landfogto per il baliaggio di Vallemaggia in O. WEISS, *Die tessinischen Landvogteien*, cit., p. 29. Le varie formule di giuramento dei landfogti nei baliaggi italiani sono date anche da A. Heusler.

[14] EA, vol. IV, 2, p. 1143. O. CAMPONOVO, *Sulle strade regine del Mendrisiotto*, Bellinzona, Casagrande, 1976, p. 277. EA, vol. V, 1, II, p. 1514; vol. V, 2, II, p. 1723 e 1775: «Es wird von den katholischen Gesandten für nöthig erachtet den alten Gebrauch wieder zu beobachten, dass die katholischen Gesandten in Anwesenheit der unkatholischen keine Sache verhandeln, welche die Religion oder die Geistlichkeit betreffen, sondern dieselben ohne der andern Zuthun austragen» (p. 1723).

E infatti, quando nel 1624 il nunzio denunciò la propaganda «calvinista» svolta nei dintorni di Lugano da due giovani glaronesi che avevano studiato a Zurigo e Basilea, i Cantoni cattolici, scavalcando il landfogto, incaricarono direttamente il cancelliere di intervenire e provvedere, se necessario, a incarcerare i due, e di ammonire severamente il proprio superiore se si fosse rivelato negligente o connivente.

Una quindicina d'anni dopo, l'ambasciatore milanese Alfonso Casati pretendeva che tutti i Cantoni, cattolici e riformati, acconsentissero la piena applicazione di tutte le disposizioni tridentine nei baliaggi italiani e che tutti accettassero gli speciali poteri conferiti ai cancellieri in fatto di vigilanza religiosa[15].

La preminenza dei Cantoni cattolici implicava un diritto di precedenza e suscitava conflitti di competenza. Disapprovavano che i sudditi ogni tanto andassero a perorare le proprie cause prima dai Cantoni protestanti che dai cattolici. E censurarono il borgo di Mendrisio che, tramite un suo notabile, aveva sollecitato l'aiuto dei Cantoni riformati per ottenere l'espulsione dei Serviti dal convento che occupavano con poca soddisfazione della comunità.

Rimproverarono anzi al landfogto urano Troger di averli indebitamente autorizzati a questo passo temerario, ma si sentirono poi ribattere che egli si riteneva altrettanto responsabile verso i Cantoni riformati quanto verso i cattolici, poichè li considerava allo stesso titolo sovrani sui baliaggi: questa non era certo l'opinione prevalente[16].

Si aggiunga che ai magistrati protestanti sarebbe stato impossibile radicarsi nella Svizzera italiana, poichè era loro negato il domicilio stabile e di conseguenza anche la possibilità di acquisire proprietà fondiarie. Che in tali condizioni di disagio i Cantoni riformati abbiano potuto pensare di disfarsi dei baliaggi italiani è comprensibile, tanto più che persistevano altri conflitti d'interesse. Stando a una comunicazione del nunzio Bonomini, sarebbero stati disposti a venderli, almeno in parte, al duca d'Alençon:

> Il C. [Colonnello Lussy] accompagnandomi questa mattina mi ha detto una cosa, ch'è di molta importanza, se seguisse: che i quattro cantoni Luterani sono in trattato di vendere per gran somma di denari Lugano et Locarno al duca d'Alanson, et vi consentiranno Solodoro et Friborgo, per essere questi luoghi molto lontano da loro; ma i cinque cantoni più tosto gli compraranno essi; è però cosa di tante conseguenze, che non si dovria stimar poco, perché con danari potriano affogare ancora alcuni dei cinque cantoni, nei quali si era cominciato a pratticare il negocio[17].

Come fossero le relazioni nella convivenza quotidiana dei magistrati riformati con i loro sudditi italiani, è difficile da stabilire, poiché si tratta di indagare

[15] E. WALDER, *Der Condottiere Walter Roll von Uri*, Bern, H. Möschler, 1948. EA, vol. V, 1, II, p. 1514 per l'anno 1595; vol. V, 2, II, p. 1745, per l'intervento dell'ambasciatore Alfonso Casati, e pp. 1777-1778.

[16] G. MARTINOLA, *I conventi di Mendrisio*, BSSI, 1945, p. 1-17. EA, vol. V, 2, II, p. 1791: la vicenda si colloca negli anni 1640-1644.

[17] F. STEFFENS-H. REINHARD, *Die Nuntiatur des Giovanni Francesco Bonhomini*, vol. III, p. 139.

comportamenti che hanno lasciato poche tracce. La maggior parte di costoro svolse certamente il proprio ufficio senza suscitare scandali o conflitti e considerò suo compito normale anche publicare gride di palese contenuto "cattolico", ma si trattava del rinnovo ricorrente di disposizioni moralizzatrici dei costumi, in parte analoghe ai *Sittenmandate* consueti anche nelle regioni protestanti, e forse sollecitate dalle stesse comunità locali.

Fa tuttavia un certo effetto trovare landfogti protestanti che minacciano forti ammende a chi non solennizzasse «tutte le domeniche et altre feste comandate dalla santa Madre Chiesa», a chi ardisse «biastemare il nome d' Iddio o della beatissima Vergine o delli santi», o che esortassero i curati a «predicare alli popoli loro la parola d'Iddio tutte le feste da comandamento sotto la pena della privatione delli beneficij»[18].

E del resto si conoscono parecchi interventi di magistrati riformati contro ecclesiastici indegni o per tutelare i diritti delle comunità parrocchiali.

Con questa disponibilità di adattamento alle condizioni e alle consuetudini dei luoghi, non sembra che il rapporto tra sudditi cattolici e magistrati protestanti sia stato marcato dalla contrapposizione confessionale o da conflittualità religiosa. Risulta piuttosto determinato dalla condotta politica dei governanti, dalla buona o cattiva amministrazione di ciascuno, dalla probità o disonestà nella giustizia.

Conosciamo i giudizi dati da due parroci del Cinquecento su alcuni Landfogti da essi conosciuti ed è sintomatico che badino esclusivamente al buon governo senza fare alcuna distinzione confessionale.

Il prevosto di Mendrisio Guido Marco Torriani, che registrò alcune memorie parrocchiali verso il 1560, distinse infatti quelli di «buona giustizia» e «buon giudizio» da quelli di «poca giustizia», «poco giudizio», ponendo tra questi ultimi diversi cattolici ed elogiando particolarmente un landfogto basilese:

> L'anno del 1557 venne per focho (Vogt) il ser Jacobo Emterin [Hemptering] di Basilea homo dotto di bona giustizia a tutti timoratto del timor de Idio e dell timore del mondo si partì con grande amore di tutti[19].

Un parroco della campagna luganese, Domenico Tarilli, pure occupato a registrare le cose memorabili dei suoi tempi con spirito polemico e sempre pronto a esultare delle sconfitte protestanti o della strage di San Bartolomeo («luterani bestie feroci», «Dio faccia sì che tutti gli eretici si disperdano come polvere al vento», «grande destruttione de quella canaglia luteranesca»), annotava sobriamente nei suoi registri parrocchiali, frammezzo agli episodi delle guerre religiose, anche la seguente informazione (1570):

[18] Una serie di gride pubblicate da landfogti riformati si trova, per esempio, in ACB, Fondo Torriani, sezione I, sc. 3, 5, 6. La citazione è da una grida del landfogto di Sciaffusa Jakob Rudolf, datata 14 luglio 1586 (sc. 6, n. 332).

[19] G. MARTINOLA, *Le "memorie" di Guido Marco*, BSSI, 1978, pp. 88-93.

In questo tempo habbiamo per nuovo capitanio nostro di Lugano Benedetto Diesbach di Berna signore di grandissima autorità et tenuto huomo di rarissima prudenza[20].

Nell'intreccio delle relazioni quotidiane potevano poi presentarsi occasioni di reciproco avvicinamento, almeno tra landfogti e notabili locali, che, superando l'ostacolo confessionale, conducevano all'esercizio di un certo ecumenismo pratico, di convenienza, dettato da motivi di ceto, d'interesse, d'affari o di prestigio. Lo stesso parroco Tarilli, avversario della «canaglia luteranesca», battezzava nel1562 un bambino alla presenza di un padrino riformato, il landfogto di Zurigo, scelto dai genitori per l'onore che discendeva da questa alleanza con un dignitario dei Cantoni svizzeri. Altri magistrati riformati compaiono di questi tempi come padrini anche nel baliaggio di Mendrisio e troviamo pure un landfogto protestante di Sciaffusa e uno di Berna che battezzano i loro figli nati al sud delle Alpi, chiamando a padrini e madrine esponenti del ceto nobile locale. La convenienza o il riguardo sembrano dunque reciproci[21].

I rapporti di forza tra le confessioni nella Svizzera furono rovesciati nel 1712, quando Zurigo e Berna sconfissero in guerra i Cantoni cattolici, imposero il principio della parità confessionale nelle regioni miste, ponendo fine a una lunga serie di conflitti e affermarono la loro preponderanza nel corpo federale.

Ne seguì un ritorno di interesse dei Cantoni riformati per i baliaggi italiani. E una specie di loro tardiva rivincita sui cattolici si profilò nell'epoca dei Lumi, quando le élites protestanti della Svizzera si avviarono più speditamente di quelle cattoliche sulla via delle riforme, che tuttavia percorsero con molta circospezione.

Questi illuministi protestanti elvetici auspicavano in politica lo svecchiamento del vetusto sistema confederale, ma graduale, per vie volontaristiche e con i mezzi della filantropia: mediante il patriottismo, che avrebbe suscitato un fraterno entusiasmo per l'utile comune, mediante la riforma morale del ceto dirigente, che avrebbre portato a un governo illuminato, e mediante la riforma pedagogica dell'intera società, che avrebbe contribuito ai progressi in ogni campo.

Per i baliaggi suggerivano il paternalismo illuminato e una progressiva emancipazione. Il basilese Isaak Iselin proclamava per esempio la necessità di dare all' Elvezia un'organizzazione conforme all'ordine naturale, aggiungendo però che tale assetto non sarebbe stato raggiunto «fino a quando l'ultimo suddito in Vallemaggia non si sarebbe visto riconoscere di fronte alla patria gli stessi diritti che conosce il figlio del borgamastro di Zurigo» (1782); il giovane ed erudito storico Johannes von Müller di Sciaffusa segnalava (ma in privato, per gli amici) il malgoverno dei piccoli Cantoni democratici (e cattolici) nei loro baliaggi al sud delle Alpi; i Cantoni riformati tentavano di avviare qualche riforma in quelle parti della Svizzera italiana di cui condividevano il governo.

---

[20] [DOMENICO TARILLI], *Notizie dal Cinquecento*, a cura di D. e T. Petrini, Locarno, Dadò, 1993, p. 154 e cfr. p. 145, 146, 150, 193.

[21] M. MEDICI, *Storia di Mendrisio*, cit., vol. I, p. 746-747. [D. Tarilli], *Notizie dal Cinquecento*, cit., p. 113.

Fu in questi tempi che due esponenti del riformismo protestante si occuparono con particolare attenzione della Svizzera italiana, imputandone l'arretratezza e il malgoverno o al fanatismo religioso e all'ignoranza che ne era la causa, o direttamente al cattolicesimo.

Il primo è Hans Rudolf Schinz (1745-1790), un giovane pastore protestante di Zurigo che soggiornò due anni, dal 1770 al 1771, nel baliaggio di Locarno al seguito del concittadino e amico Johann Ludwig Meiss, designatovi landfogto. Era dunque caduta l'antica interdizione di soggiorno nella Svizzera italiana ai prelati riformati, fatta valere un tempo con grande rigore. Ora il giovane prelato in attesa di sistemazione poteva aggirarsi indisturbato nelle valli, avere contatti con la popolazione e con il clero, ed è significativo che volesse assumersi l'ambizioso compito di illustrare agli svizzeri le condizioni naturali, politiche, economiche e sociali della Svizzera italiana per procurare le cognizioni necessarie al buon governo («quanto più esattamente si conosce un paese, tanto più si sarà in grado di governarlo con cura e saggezza»), che cercasse i suoi informatori tra i parroci e corrispondesse liberamente con parecchi di loro, anzi che si legasse d'amicizia con un curato di santa vita della valle Verzasca, al punto da scriverne un panegirico in latino che poi consegnò personalmente al papa.

Schinz era un fautore del cristianesimo ragionevole, illuminato, tollerante ed ecumenico, riteneva il malgoverno funzionale all'ignoranza, puntava alla riforma pedagogica e imputava in buona parte l'abiezione dei sudditi della Svizzera italiana alle manchevolezze del clero cattolico che rimaneva ancora refrattario all' «illuminismo religioso» e non insegnava al popolo a pensare. Giudicava la Chiesa cattolica unicamente in funzione del supremo imperativo del bene pubblico, biasimando quei monaci che si occupavano «più di donne che di libri», lodando invece quelli «disposti a sacrificare il proprio comodo al bene comune», e per questo riservava grandi elogi al vescovo di Como, «zelante promotore di ogni istituzione di pubblica utilità», presso cui era pure stato a mensa, perché intraprendeva esperimenti agronomici nei suoi possedimenti nel baliaggio di Mendrisio.

Schinz espose queste idee in conferenze che tenne a Zurigo davanti a cerchie filantropiche e poi le pubblicò in fascicoli come «Contributi alla migliore conoscenza della patria»: *Beiträge zur nähern Kenntiniss des Schweizerlandes* (1783-1787).

Naturalmente anche nella sua cerchia si criticavano volentieri i "ladroni" dei piccoli Cantoni cattolici, caduti ormai nella cattiva fama di pensare solo a saccheggiare i baliaggi italiani, estorcendo doni e multe[22].

Il secondo è Karl Viktor von Bonstetten, quasi coetaneo di Schinz, patrizio bernese, cosmopolita e patriota, fautore delle riforme ma avversario del giacobinismo e delle chimere egualitarie, che fu ambasciatore della Repubblica di Berna nei baliaggi italiani per tre anni consecutivi dal 1795 al 1797. Egli pure si propose di

---

[22] H. R. SCHINZ, *Descrizione della Svizzera italiana nel Settecento*, a cura di Giulio Ribi, Locarno, Dadò, 1985. Cfr. R. Ceschi, *I baliaggi ticinesi attraverso la lente di H. R. Schinz*, «Ragioni critiche», 1986, pp. 15-18.

studiare le condizioni della Svizzera italiana, per anticipare con le riforme la prevedibile anarchia di regioni troppo a lungo sottoposte a pessimo governo:

> Je m'occupe de ces quatre bailliages, j'en sonde les plaies, et je ne connais sur la terre aucun gouvernement plus parfaitement mauvais, plus profondément corrompu que celui de ces Suisses; l'histoire d'aucune tyrannie ne peut atteindre à la réalité de ce qui se passe dans cette partie honteuse de la Suisse.

Secondo la sua concezione sociologica degli influssi climatici sull'indole dei popoli, che attribuiva a quelli nordici e alpini ragionevolezza, laboriosità, civismo e senso della libertà, e ai meridionali invece impulsività, esuberanza, passionalità, imprevidenza e superstiziosità, i sudditi della Svizzera italiana, in quanto appartenenti al meridione, contribuivano all'opera nefasta di reciproca corruzione tra governanti e governati. La religione cattolica, che parlava ai sensi e alla fantasia piuttosto che alla ragione, li teneva prigionieri dell'ignoranza e del pregiudizio. Occorreva così che possidenti protestanti potessero dare sul posto l'esempio di una razionale economia agraria, per migliorare le condizioni materiali («nous autres protestants, nous devrions avoir le droit d'y posséder»), e occorreva il paternalismo illuminato degli svizzeri per riformare un regime scandaloso e inefficiente.

Era come affermare la missione pedagogica della Svizzera protestante su quella cattolica[23].

RAFFAELLO CESCHI

[23] K. V. VON BONSTETTEN, *Lettere sopra i Baliaggi italiani*, Locarno, Dadò, 1984 e qui la prefazione di R. Ceschi, pp. XIII-XXI.

Ferdinand Meyer e la Riforma a Locarno

1. «La storia della chiesa locarnese a Zurigo ricorda uno dei più begli episodi della storia civile e religiosa della città di Zwingli, ed è stata raccontata con grazia e semplicità, sulla base di una larga messe di materiali d'archivio, da Ferdinando Meyer, padre del famoso scrittore, Conrad Ferdinand Meyer, in un'opera che meriterebbe d'esser più conosciuta, e diremmo anzi, tradotta nella nostra lingua»[1]. Già negli anni Quaranta Cantimori si soffermava sull'importanza dell'opera che Meyer aveva dedicato, un secolo prima, alle vicende della comunità evangelica di Locarno e al suo esilio[2], auspicandone la traduzione italiana .

Un interesse che si manifesta «in un momento che vede l'innesto di un tema di storia locale e regionale, [...] all'interno di una riflessione, criticamente e modernamente impostata, di storia politica o di storia delle idee religiose, quale appunto Chabod e Cantimori affrontavano in quel torno d'anni»[3]. Oltre a Cantimori, che sottolinea ripetutamente l'importanza e il valore dell'opera di Meyer[4] - utilizzandola ampiamente nel capitolo degli *Eretici* dedicato ad Antonio Mario Besozzi[5] -, in precedenza anche Chabod vi aveva attinto a piene mani nelle pagine sulla *Riforma dei laici* nello Stato di Milano[6].

Riflessione dunque di storia politica o di storia delle idee religiose e inserimento di un episodio di storia locale nell'ampia vicenda degli esuli *religionis causa*: «Dal punto di vista storico-politico, a dire il vero» (osserva ancora Cantimori), «si tratta di storia interna svizzera [...] ma da un punto di vista storico-culturale è pure storia italiana, per la lingua che parlavano i locarnesi, per i loro carat-

---

[1] D. CANTIMORI, *Italiani a Basilea e a Zurigo nel Cinquecento*, «Quaderni italo-svizzeri», Roma-Bellinzona, Cremonese-Ist. Edit. Ticinese, 1947, p. 41.

[2] F. MEYER, *Die evangelische Gemeinde in Locarno. Ihre Auswanderung nach Zürich und ihre weitern Schicksale. Ein Beitrag zur Geschichte der Schweiz im sechzehnten Jahrhundert. Nach bisher meist unbenuzten handschriftichen Quellen*, 2 voll., Zürich, Höhr, 1836. Sto curando l'edizione italiana dell'opera.

[3] A. PASTORE, *Introduzione* a *Riforma e società nei Grigioni. Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600*, Milano, F. Angeli, 1991, p. 7.

[4] Sullo studio del Meyer «vecchissimo, ma fatto bene, e ricco di materiale di prim'ordine per queste ricerche» cfr. anche D. CANTIMORI, *Studi intorno alla Riforma in Italia*, in *Storici e storia. Metodo, caratteristiche e significato del lavoro storiografico*, Torino, Einaudi, 1971, p. 476 n. 2; p. 480.

[5] Si veda il volume di D. CANTIMORI, curato da A. Prosperi, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti,* Torino, Einaudi, 1992, pp. 272-9.

[6] F. CHABOD, *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 329-73.

teri, per la partecipazione di italiani esuli, come il Sozzini e l'Ochino al primo periodo del loro insediamento a Zurigo»[7].

Purtroppo dopo i rilievi di Cantimori quest'opera è caduta inspiegabilmente nel dimenticatoio e neppure la storiografia italiana più recente l'ha più presa in considerazione.

È vero che qua e là l'opera del Meyer risente del clima romantico dell'epoca, avvicinandosi talvolta all'apologetica confessionale, eppure quasi un secolo prima di Chabod e Cantimori lo storico zurighese non si limitava a considerare il moto riformatore come avvenimento ristretto a intellettuali e a classi superiori, affermandone invece il carattere vasto e popolare: le vicende di artigiani, calzolai, mercanti e tessitori si intrecciavano con quelle dei rappresentanti dell'*élite* colta filo-riformata.

2. Prima di trattare alcuni episodi particolari è utile delineare il contesto generale entro il quale essi si svolgono, ricordando brevemente la vicenda dell'esilio dei locarnesi «uno dei primi esempi di migrazione interna per ragioni di fede, di idee, nell'epoca moderna»[8].

Locarno faceva parte dei territori conquistati dagli svizzeri nel 1512, governati a turno da balivi inviati ogni due anni dai cantoni sovrani. Le intense relazioni commerciali con la Lombardia e con i paesi d'Oltralpe avevano favorito assai presto la penetrazione delle nuove idee portate da mercanti, studenti, soldati.

Anche qui, come in Italia (nel Comasco verso la fine degli anni Venti l'agostiniano Egidio Della Porta si rivolge direttamente a Zwingli per annunciargli che tramite le sue opere ha finalmente potuto conoscere la verità), i destinatari privilegiati della propaganda ereticale sono gli ecclesiastici; in particolare i frati predicatori come il carmelitano Baldassarre Fontana, che nel 1531 chiede alla Chiesa di Zurigo opere di Zwingli, Melantone, Ecolampadio e altri riformatori[9]; i francescani Cornelio di Sicilia e Benedetto Locarno. Quest'ultimo collabora con il prete milanese Giovanni Beccaria che nel 1535 assume la guida della scuola cittadina, coadiuvato dai suoi discepoli Taddeo Duno, Lodovico Ronco e Martino Muralto. Si delinea così più nitidamente la fisionomia della comunità evangelica di Locarno che può contare sull'appoggio di parecchi esuli rifugiatisi sulle rive del lago Maggiore.

Questo episodio ovviamente non può lasciare indifferenti i cantoni cattolici, nonostante la battaglia di Kappel ne avesse sancito la superiorità: le clausole della seconda pace nazionale avevano infatti proibito la formazione, dopo il 1531, di comunità riformate nei baliaggi svizzeri; la creazione di una comunità evangelica a sud delle Alpi contraddiceva gli accordi presi. Così, nel 1548, il lanfogto cattolico Feer scrive allarmato ai suoi superiori che la diffusione dell'eresia a Locarno rende urgente l'adozione di severe misure repressive.

---

[7] CANTIMORI, *Italiani*, cit., p. 41.

[8] ID., *Studi intorno alla Riforma in Italia*, p.476.

[9] R. PFISTER, *Um des Glaubens willen. Die evangelischen Flüchtlinge von Locarno und ihre Aufnahme zu Zürich im Jahre 1555*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1955.

Un anno dopo, nel 1549, fu organizzato un confronto dottrinale fra i rappresentanti delle due confessioni, preceduto dall'affissione pubblica di una serie di tesi sull'autorità del papa, sulle buone opere, sulla giustificazione, sulla confessione auricolare, sul purgatorio. Alla domanda se le accettavano o le negavano gli evangelici risposero «che accettavano quella dottrina per quanto si accordava con la parola di Dio e non altrimenti»[10]. Di fronte all'inaspettata capacità dialettica degli evangelici il lanfogto fece interrompere la disputa e arrestare il Beccaria che, dopo la liberazione, si rifugiò nei Grigioni in Mesolcina.

Con la fuga del capo degli evangelici la questione non era ancora risolta: all'imposizione di una professione di fede, che non ottenne i risultati sperati, seguì la promulgazione di un editto che imponeva l'obbligo della comunione a tutti i locarnesi, ma almeno cinquanta persone si astennero dai sacramenti. La Dieta, riunita a Baden nel 1554, decise di affidare la soluzione della questione a due cantoni di fede mista (Glarona e Appenzello) che proposero di lasciare agli evangelici tre mesi di tempo per decidere fra l'esilio e l'abiura delle proprie convinzioni religiose. Scaduto il termine concordato, tre mesi dopo, circa 150 persone lasciarono la città abbandonando famiglia, congiunti, beni e attività. Impossibile accedere alla Lombardia dove l'inquisizione si era già preparata ad impedire il passaggio degli esuli. La meta era Zurigo, l'unica città che fin dall'inizio aveva appoggiato il movimento riformatore locarnese. A Zurigo la comunità evangelica si ricostituì sotto la guida dell'esule senese Bernardino Ochino.

Le autorità avevano fatto fronte alla crisi religiosa con l'espulsione degli evangelici, non riuscendo tuttavia a sradicare del tutto i fermenti ereticali. È noto che non tutti gli evangelici presero la via dell'esilio il 3 marzo 1555: parecchi furono infatti i casi di «nicodemiti» che al dramma dell'esilio preferirono sottomettersi all'«Anticristo», adeguandosi al conformismo ufficiale senza rinunciare alle dottrine in cui si riconoscevano. Così, ancora anni dopo, nel 1578, per citare un esempio, in una soffitta furono trovati volumi di Bullinger, Gwalter e Vermigli. La definitiva conversione di coloro che avevano abbracciato le nuove idee era inoltre resa difficile dal periodico ritorno degli esuli «la venuta de quali», scrive il cancelliere Compar a Carlo Borromeo, «si conosce esser di danno non pocho poi che non solamente con i lor' complici, et seguaci di questa terra, ma ancho d'altrove vengano a conferire insieme a spargervi il suo pestifero seme, facendo le lor conventicole e sinagoge Diaboliche, communicandosi l'un l'altro di quei lor libri heretici, le quai cose tutte fanno poco secretamente, con pretesto di venire a ispedire altri negotii. Il che potrebbe il già quasi extinto fuoco riacendere et con progresso et danno terribile et irreparabile estendersi tanto, che puoi sarà grave difficultà il ripararli»[11]. Si tratta però di un ritorno quasi necessario, dovuto alle attività commerciali che i locarnesi continuavano a portare avanti tra lo Stato di Milano e i cantoni svizzeri.

---

[10] T. DUNO, *De persequutione adversus Locarnenses*, in A. CHENOU, *Taddeo Duno et la Réforme à Locarno*, «Archivio Storico Ticinese», 47 (1971), p.268.

[11] P. D'ALESSANDRI, *Atti di San Carlo riguardanti la Svizzera e i suoi territori*, Locarno, Tip. Artistica, 1909, p.221.

L'esilio dei locarnesi aveva messo fine, anche grazie all'intervento del nunzio Raverta, il cui «modo destro servato (...) ha importato assai alla conclusione et stabilimento prefato»[12], al tentativo di creare una comunità evangelica organizzata ma non era riuscito a soffocare le manifestazioni religiose eterodosse attestate ancora nei documenti per alcuni decenni. Di fronte al pericolo costituito dal riaccendersi di focolai «eretici», nel 1578 Francesco Bonomi, arcivescovo di Vercelli e in seguito nunzio in Svizzera, venne a visitare la pieve di Locarno. Durante questa visita egli espresse duri giudizi sulla «terra di Locarno piena di heretici occulti» e sul «popolo di Locarno qual è poco bono et va terribilmente zoppicando»[13]. Quando, nel 1591, il vescovo Feliciano Ninguarda visita la pieve di Locarno, una delle sei pievi svizzere della diocesi di Como, non troverà tuttavia più traccia di persone «sospette di heresia» o «macchiate di luteranesimo», nonostante la domanda sia posta con particolare insistenza al clero interrogato[14]. Questo può dipendere sia dal perdurare di atteggiamenti nicodemiti sia dal tipo di fonte caratterizzata da silenzi e reticenze[15].

3. Negli ultimi decenni del secolo erano invece le condizioni religiose delle Tre Valli ambrosiane e di quelle retiche (terre di confine, di traffici, incontri e scontri di civiltà, di scambi e confronti culturali[16]) a preoccupare le gerarchie ecclesiastiche cattoliche che seguivano con viva apprensione il propagarsi dell'«infettione» luterana. La diffusione delle nuove dottrine era favorita in quelle regioni dalla prossimità con i passi alpini, che offrivano agevoli vie di comunicazione sia per la propaganda eterodossa sia con i cantoni svizzeri. A questo proposito Carlo Borromeo scrive da Roveredo nei Grigioni nel 1583: «alcuni, massime de principali sono heretici ne è meraviglia, sì per il continuo commercio et collegatione c'hanno con gli altri Grigioni convicini eretici». Nel caso della Mesolcina rileva l'azione propagandistica degli esuli che vi avevano trovato rifugio «come anco perché son qui vissuti molti anni quei due famosi eretici il Trontano et il Canessa et

[12] E. WALDER, *Der Condottiere Walter Roll von Uri und die Beziehungen zwischen der Innerschweiz und Italien in der Wende zur Gegenreformation 1551-1561,* Bern, Buchdruckerei H. Möschler, 1948, n.157.

[13] V. GILARDONI, *I monumenti d'arte e di storia del Canton Ticino*, vol. I, *Locarno e il suo Circolo (Locarno, Solduno, Muralto e Orselina)*, Basel 1972, p.285.

[14] B. SCHWARZ, *Introduzione* a S. BIANCONI - B.SCHWARZ, *Il vescovo, il clero, il popolo. Atti della visita personale di Feliciano Ninguarda alle pievi comasche sotto gli svizzeri nel 1591*, Locarno, Dadò, 1991, p.37.

[15] C'è da considerare che noi oggi poniamo delle domande ad un documento che non è stato affatto pensato per rispondere ai quesiti che ci interessano. Così, è quasi impossibile studiare la storia della diffusione dell'«eresia» sulla base della visita pastorale. Cfr. A. TURCHINI, *Introduzione* a *Visite pastorali ed elaborazione dei dati. Esperienze e metodi*, a cura di C. Nubola e A. Turchini, Bologna, Il Mulino, 1993, p.44. Sul problema si veda anche A. PROSPERI *Le visite pastorali del Giberti tra documento e monumento*, in *Riforma pretridentina della diocesi di Verona. Visite pastorali del vescovo G.M. Giberti 1525-1542* (Fonti e studi di storia veneta, 13) I, Vicenza 1989, p.XLV.

[16] M. FIRPO, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia nel '500*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp.32-3.

vi morì anco gli anni passati quel Lodovico Besozzo nobile fugitivo di Milano, discepolo del Trontano»[17].

Era proprio la Mesolcina, «luogo tanto pericoloso per la vicinità di Germania et donde per tutta l'Italia ne potrebbe venire gran danno»[18], una potenziale testa di ponte, come la vicina Valtellina, da cui i protestanti potevano tentare la conquista spirituale dell'Italia.

Conscio di questo pericolo il Borromeo arriva a Roveredo e, con l'aiuto del predicatore Panigarola e del gesuita Achille Gagliardi dà avvio, con «esercitij spirituali», predicazioni straordinarie, «communioni numerosissime», conversioni in massa di «eretici» alla riconquista religiosa della vallata: «s'attende ogni giorno a esercitij spirituali, che sono la mattina per tempo predica di P. Panegarola et il S.or Cardinale nella messa, nella quale anco si fanno communioni numerosissime ogni settimana. Il P. Achille Gagliardi Gesuita poi la sera predica per modo d'instrutione, et poi s'insegnano a fanciulli, a popolo le letanie, e cose simili»[19].

È la regione di Mesocco «nelle cose della fede molto più infetta» per diverse ragioni: «prima perché confina immediatamente con la Valle di Reno parte pur della lega Grisa, ma corrotta afatto tutta di heresie calviniste, et però priva di messe, sacerdoti, et d'ogni culto divino, et per la vicinità di questo paese è più frequente il commercio loro con quella Valle, onde la terra ultima di questo comune di Musocco verso la detta Valle di Reno, è per la maggior parte heretica»[20].

Dobbiamo ricordare come in Mesolcina si fosse sviluppato un fiorente commercio di libri ereticali, favorito dall'apertura, negli anni '40, della tipografia di Dolfin Landolfi a Poschiavo: per stroncarlo il Borromeo dà pubblicamente alle fiamme i libri «luterani»: «Si sono abbruciati molti libri proibiti, stampati et scritti a mano, consignati dalli convertiti, et in luogo de questi s'anderano spargendo buoni libri»[21].

Anche in queste regioni di confine, non solo a Locarno come si vedrà più avanti, le speranze di riforma erano diventate stimolo ad una riflessione autonoma e avevano indotto la gente comune ad immergersi nella lettura dei testi sacri come quella donna di Grono che «haveva glossato tutto il Testamento nuovo»[22].

L'intransigenza delle posizioni del Borromeo emerge soprattutto nell'azione repressiva condotta nei confronti di presunte streghe con i dieci roghi del 1583, uno dei quali è così descritto da un testimone: «con evidente espressione di profonda contrizione le malfattrici consegnavano il loro corpo e la loro anima al Signore, portando al collo come pegno di salvezza il santo rosario. Una folta turba di gente,

[17] R. BOLDINI, *Documenti intorno alla visita di San Carlo Borromeo in Mesolcina (Novembre 1583)*, Poschiavo, Tip. Menghini, 1962, 65.

[18] P. D'ALESSANDRI, *Atti*, cit., p.337.

[19] BOLDINI, *Documenti*, cit., p.66.

[20] *Ibidem*, pp.67-8.

[21] *Ibidem*, p. 68. Dalla lettera di Ambrogio Moresio a S. Carlo «et in segno di confessarsi vinti et di cedere alla verità han disposto et m'han consegnato l'armi, cioè i libri luterani, scritti in lingua todesca, quali tengo» (*Ibidem*, p.50).

[22] D'ALESSANDRI, *Atti.*, cit., p.348.

compatta e in lacrime, ricopriva l'ampia pianura: 'Gesù', gridavano, quando le fiamme iniziarono a levarsi al cielo, e «Gesù», ripetevano le infelici fra il crepitio del fuoco»[23].

La severità e la durezza, caratteristiche dello zelo pastorale di San Carlo che lo «'inchiodano' [...] su posizioni molto dure, sicuramente minoritarie nella chiesa italiana dei suoi anni»[24], come è stato osservato, sarebbero state rese possibili dai particolari poteri di cui godeva che gli permisero di aggirare le raccomandazioni alla cautela e alla moderazione del Sant'Uffizio dell'inquisizione.

Riprendiamo ora qui di seguito alcuni temi che possono valere come eventuali direzioni di ricerca relative alla dinamica della comunicazione e ai conflitti religiosi.

4. La circolazione a sud delle Alpi delle opere dei grandi riformatori è attestata assai presto sia nelle edizioni originali sia nelle traduzioni in italiano presto condannate dalla censura delle autorità ecclesiastiche. Essa non riuscì tuttavia a stroncarla, dando il via al commercio di libri clandestini contrabbandati da mercanti, commercianti, studenti.

Due sono le principali vie di diffusione: quella attraverso i Grigioni e quella attraverso il Gottardo, più difficile per la continua vigilanza dei cantoni cattolici soprattutto nei confronti delle opere del Vergerio[25].

Non è da sottovalutare inoltre il canale di penetrazione di opere eterodosse costituito dagli emigranti il cui flusso, come noto, si intensifica nel corso del Cinquecento. È probabile che questi uomini, che si venivano a trovare nelle principali città europee, spesso importanti centri di produzione libraria (come Venezia o Augusta), divenissero essi stessi - riportando in patria gli opuscoli e gli scritti dei riformatori - canali spesso inconsapevoli di diffusione delle nuove idee. Emblematico a questo proposito è il caso di Alagna studiato da Viazzo dove è attestata la presenza di un considerevole numero di libri proibiti scritti in tedesco, soprattutto traduzioni delle Sacre Scritture. Qui il parroco denuncia, nel 1581, un certo mastro Lorenzo «maestro de lettere tedesche qual ha il Testamento novo, et vechio, de Martino Lutero» et è solito «andare spesso nella Alemagna, et portare molti libri nella detta parochia»[26]. Sarà interessante ricordare a questo proposito quello che

---

[23] MEYER, *Die evangelische*, cit., pp.94-5.

[24] G. ROMEO, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990, p.52.

[25] Cfr. la lettera del nunzio Giovanni Antonio Volpe al Borromeo (citata in C. BONORAND, *Valtellina e Valchiavenna: vie del transito librario dal nord verso l'Italia*, in *Riforma*, a cura di A. Pastore, p.25 n. 10): «La settimana passata mi fu mandato un plico grosso ben serrato e sigillato, con sopra scritto a me conveniente. Io apertolo non vi trovai dentro alcuna scrittura a me, né chi scrivesse, né di quale loco. Solo v'erano dentro alcune opere a stampa dello sfacciato Vergerio piene al solito di maldicenza e poco sostanza [...]. Non cessano in fatto di volersi per aiutare contro il Concilio, il quale è loro coltello alla golla, et per questo ogni dì scrivano et mandano alle stampe ciò che gli esce del pensiero et della penna, per tratenere la plebe».

[26] P. VIAZZO, *Comunità alpine. Ambiente, popolazione, struttura sociale nelle Alpi dal XVI secolo ad oggi*, Bologna, Il Mulino, 1990, pp.183-4.

viene comunemente definito il «paradosso alpino», cioè che il livello di alfabetizzazione e di istruzione crescono in misura direttamente proporzionale all'altitudine[27], contrariamente a quanto si potrebbe supporre. Basti pensare che nell'area geografica che delimita l'attuale Svizzera italiana alla fine del Cinquecento vi erano ben 35 scuole pubbliche.

Paradossalmente il rapporto fra il tasso di alfabetismo e la diffusione di libri ereticali è un terreno ancora tutto da esplorare. Da ultimo è ancora da definire il concetto di alfabetismo che nell'accezione contemporanea si riferisce a singoli individui mentre è stato detto che in società di antico regime la strategia familiare si indirizzava verso una scelta che prevedeva un alfabeta per famiglia[28]. In questo contesto ci si può immaginare una lettura familiare di testi ereticali e vedremo fra poco alcuni esempi. Date queste premesse si può comprendere come la regione considerata sia probabilmente stata al centro del problema che qui ci siamo posti.

In particolare la circolazione di scritti eterodossi è attestata a Locarno all'inizio fra i religiosi, come si è notato sopra: nel 1530 il lanfogto Werdmüller scrive a Zwingli a proposito del carmelitano Baldassarre Fontana di aver trovato un «pfaff der dergschrifft bericht ist» che «fil im Testament list und seit, er well sin tag gnug die Episteln Pauli predigen»[29]. I libri venivano richiesti direttamente a Zurigo da Beccaria come dimostra una lettera in cui chiede a Pellikan opere di Brenz, Calvino e Zwingli. Scritti di Bullinger e Erasmo, bibbie in latino e in italiano, furono inoltre procurati alla comunità evangelica dal lanfogto protestante Bäldi.

Un decennio più tardi la fruizione di libri ereticali si è allargata, sulla scia di un movimento generale che negli anni '40 vede l'estendersi del movimento di riforma (attraverso una fitta letteratura religiosa in volgare) al laicato[30], ad artigiani, tessitori, calzolai, legatori di libri, donne, che pur non sapendo il latino dovevano aver accesso alle nuove idee religiose come scrive Taddeo Duno, discepolo del Beccaria: «anche a Locarno [...] giunsero tali libri verso gli anni 1540 del Signore, e negli anni successivi in maggior quantità e di vari argomenti che i locarnesi che sapevano leggere, uomini e donne, leggevano con grandissima attenzione aggiungendo preghiere»[31].

Come in Lombardia, anche qui vengono chiamati in causa nuovi interlocutori soprattutto fra le «persone basse» che discutono delle nuove idee «per le piazze, per le botteghe, per le taverne et insino per i lavatoi delle donne»[32]. Anche a Lo-

[27] VIAZZO, *Comunità*, pp.184-7; X. TOSCANI, *Scuola e alfabetismo nello Stato di Milano da Carlo Borromeo alla Rivoluzione*, Brescia, La Scuola, 1993, pp.102-4.

[28] G. LEVI, *Famiglie contadine nella Liguria del Settecento*, nella raccolta di saggi dello stesso autore *Centro e periferia di uno Stato assoluto. Tre saggi su Piemonte e Lombardia in età moderna*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1985, pp.123-4.

[29] R. PFISTER, *Die Reformationsgemeinde Locarno, 1540-1555*, «Zwingliana», X (1955), p.162.

[30] F. CHABOD, *La Riforma dei laici*, in *Lo Stato e la vita religiosa a Milano*, cit., pp. 227-465. Si veda anche S. CAVAZZA, *Libri in volgare e propaganda eterodossa: Venezia 1543-1547*, in AA.VV., *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, Modena, Panini, 1987.

[31] CHENOU, *Taddeo*, cit., p.263.

[32] FIRPO, *Riforma*, cit., p. 8.

carno dunque i laici «rudes artesque mechanicas exercentes»[33], si rivolgono fiduciosi alla nuova dottrina; scrive ancora il Duno: «Da principio la luce della dottrina evangelica splendette ad uomini della plebe, ad un farmacista e a un legatore di libri; essi conosciute così le frodi dei papi e le superstizioni ed idolatrie della Chiesa Romana, discorrevano con le mogli e i figli e con altri di miglior condizione, uomini e signore, di quanto di meraviglioso avevano trovato in quei libri contro quella fede e religione che i loro padri credettero come vera ed indubitata ed insegnata da Cristo e dagli Apostoli»[34].

Discussioni rese più facili dall'uso del volgare che aveva abbattuto le barriere linguistiche che fino a quel momento avevano impedito l'accesso degli umili alle questioni di fede[35]: «Presi da amore cercarono Bibbie in italiano, e specialmente il Nuovo Testamento per meglio informarsi sulle stesse Sacre Scritture di quella fede che avevano cominciato ad abbracciare»[36].

5. Abbiamo quindi detto dei libri e della loro probabile diffusione in ambito familiare. Si ricorderà quel caso appena esposto in cui i capifamiglia «discorrevano con le mogli e i figli» delle nuove idee. Non sorprenderà quindi di vedere fra i protagonisti della Riforma le donne. È stato osservato come raramente sia stata posta al centro della ricerca la storia delle donne nei loro rapporti con un evento centrale del mondo moderno quale la Riforma protestante[37], soprattutto per quanto riguarda le donne dei ceti meno privilegiati per le quali le testimonianze sono assai rare. Un episodio tratto dall'opera del Meyer illustra come alcune donne di Locarno, lungi dall'essere soggetti passivi, che si pongono ai margini della discussione religiosa, diano un attivo contributo al mutamento religioso nel borgo.

Fra gli evangelici costretti ad assistere ad una predica che aveva per tema la messa, tenuta da uno dei due domenicani inviati dal nunzio Raverta per un ultimo tentativo di convertire coloro che si erano decisi per l'esilio, vi è un gruppo di donne composto da Barbara Muralti, Lucia Bellò, Clivia Appiani. Indignate per le parole che avevano udito sulla messa decidono di recarsi, con la mediazione di Francesco Ronco, dal nunzio che le riceve la sera stessa alla presenza dei due domenicani. Con l'aiuto di Barbara Muralti, Clivia Appiani inizia la discussione parlando della presenza reale di Cristo nell'ostia, esponendo la dottrina evangelica della Cena, mettendo in dubbio che la dottrina cattolica (che non sarebbe altro, a loro giudizio, che idolatria) si accordi con le Sacre Scritture. Il diverbio, diventato sempre più acceso, è troncato dal nunzio che informa immediatamente gli ambasciatori confederati dell'accaduto. Il mattino seguente gli agenti si presentano in

[33] CHABOD, *La Riforma*, cit., p.331.

[34] CHENOU, *Taddeo*, cit., pp. 263-4.

[35] FIRPO, *Riforma*, cit., p.9.

[36] CHENOU, *Taddeo*, cit., p.264.

[37] S. PEYRONEL RAMBALDI, *Per una storia delle donne nella Riforma. Introduzione* a R. BAINTON, *Donne della Riforma in Germania, Italia, Francia*, Torino, Claudiana, 1992; N. ZEMON DAVIS, *Donne di città e mutamento religioso*, in *Le culture del popolo. Sapere, rituali e resistenze nella Francia del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1980, p. 92.

casa di Barbara Muralti, accusata anche di aver proferito parole ingiuriose contro la Madonna, per arrestarla; essa tuttavia, con l'aiuto del marito, riesce a fuggire facendo perdere le sue tracce. Con Barbara Muralti si danno alla fuga anche le altre donne che avevano partecipato alla discussione con il vescovo.

Come si sono avvicinate queste donne alle nuove idee? Abbiamo già visto come in ambito familiare il coniuge diventi l'obiettivo privilegiato del proselitismo protestante[38].

Soprattutto dopo gli anni Quaranta (che in Italia vedono l'infittirsi dell'emigrazione per ragioni di fede e la progressiva affermazione di atteggiamenti nicodemitici[39]), e in particolare dopo la decisiva Disputa del 1549, gli evangelici di Locarno si riunivano in piccoli gruppi di notte nelle loro case per leggere la Bibbia, discutere le nuove idee e celebrare i riti secondo le nuove dottrine. Forti anche dell'appoggio del Beccaria, che di tanto in tanto li raggiungeva dalla Mesolcina dove si era rifugiato, come testimonia Taddeo Duno: «celebravano i sacramenti con quella semplicità e purità che le sacre lettere tramandano, condannando e rifiutando tutti i riti superstiziosi, vani e futili inventati ed introdotti dalla chiesa dell'Anticristo, che si chiama Romana. Di notte per paura dei Giudei, cioè dei loro avversari, in memoria della passione e morte del Signore prendevano in comune pane spezzato ed il vino con grande letizia e rendendo grazie a Dio»[40]. È dunque soprattutto in un ambito ristretto, nelle famiglie o nelle case private, durante queste riunioni clandestine che le donne entrano in contatto con le idee riformate[41].

Le famiglie locarnesi probabilmente si consolidano con il dissenso religioso, per poi disgregarsi con l'esilio[42]: mariti che abbandonano le mogli, come Giovanni Ambrosio Rosalino che lascia a Locarno moglie e figli; mogli che, abbandonando anche i figli, partono senza mariti (la moglie di Bernardino Rosalino parte con altri quattro evangelici, lasciando il marito e il figlio): altre mogli, rimaste cattoliche, preferiscono l'abbandono del coniuge all'esilio in terra riformata; genitori (come Andreolus e Ippolita Andreoli) lasciano i figli a Locarno[43].

Infine, per concludere, riassumo in modo schematico alcuni punti che caratterizzano la vicenda e che la inseriscono nel più ampio movimento di diffusione della Riforma in Italia[44].

---

[38] A questo proposito si veda S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, p.177.

[39] D. CANTIMORI, *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, in *Eretici*, cit., pp. 434-5.

[40] CHENOU, *Taddeo Duno*, cit., p.270. Sui luoghi di riunione dei locarnesi cfr. PFISTER, *Um des Glaubens*, cit., pp.73-4; E. RÜSCH, *La "Sala dei Riformati" e altre sedi dei protestanti locarnesi*, «I nostri monumenti storici», 35 (1984), pp.345-350.

[41] Cfr. anche PEYRONEL, *Per una storia*, cit., p.29.

[42] G. NESSI, *Memorie storiche di Locarno fino al 1660*, Locarno, Pedrazzini, 1985 (2), pp.158-9.

[43] MEYER, *Die evangelische*, cit., I, pp. 494 e 511. Cfr. anche PFISTER, *Um des Glaubens*, cit., p. 98.

[44] Cfr. M. FIRPO, *Riforma*, cit., pp.50-1.

Innanzitutto l'affacciarsi di nuovi interlocutori, che fanno parte delle classi subalterne, in precedenza esclusi dalle questioni di fede. Questi cercano di conquistare nuovi spazi di libertà e di autonomia, rivendicando un modo nuovo e indipendente di affrontare i problemi teologici, destinato in seguito ad essere soffocato dall'irrigidimento confessionale. Poi, l'articolazione sociale del movimento, nel quale vediamo ecclesiastici, nobili, maestri di scuola, artigiani, medici e mercanti, che per alcuni decenni sembra infrangere barriere sociali e istituzionali.

BRIGITTE SCHWARZ

INDICE

Introduzione (Susanna Peyronel) . . . . pag. 3

ACHILLE OLIVIERI - *Lettere di mercanti del '500. Fra autobiografia religiosa e storia dell'eresia (i Pellizzari e i Le Mettre)* . . . . » 8

SIMONETTA ADORNI BRACCESI - *Mecenatismo e propaganda religiosa dei mercanti lucchesi tra Ginevra, Lione e l'Italia* . . . . » 27

GIORGIO POLITI - *Zurigo in Tirolo. Anticlericalismo e Riforma nella "guerra contadina" brissinense del 1525-26* . . . . » 53

PIERPAOLO MERLIN - *Dal Piemonte all'Europa. I risvolti internazionali della politica antiereticale di Emanuele Filiberto di Savoia* . . . » 74

GIANVITTORIO SIGNOROTTO - *Aspirazioni locali e politiche continentali. La questione religiosa nella Valtellina del '600* . . . . » 87

CLAUDIA DI FILIPPO BAREGGI - *Tra Sondrio e le Leghe grigie: la Valmalenco del tardo Cinquecento* . . . . » 109

ALESSANDRO PASTORE - *Dalla notte di San Bartolomeo (1572) al Sacro macello di Valtellina (1620): forme e obiettivi della violenza religiosa* . . . . » 141

RAFFAELLO CESCHI - *Magistrati riformati e sudditi cattolici. Il caso della Svizzera italiana* . . . . » 160

BRIGITTE SCHWARZ - *Ferdinand Meyer e la Riforma a Locarno* . . . . . . » 172



Società di Studi Valdesi
Via Charles Beckwith, 3
10066 TORRE PELLICE (TO)
Tel. (0121) 932179
Codice Fiscale: 94514640013
C.C. Postale N. 14389100

Bando per tesi di laurea di storia valdese e dei movimenti evangelici in Italia

La Società di studi valdesi bandisce un **Premio annuale per tesi di laurea** che trattino di storia del movimento e delle chiese valdesi, del territorio delle Valli valdesi, dei movimenti e delle chiese evangeliche in Italia.

Le tesi devono essere presentate e approvate presso Università o Facoltà teologiche italiane o straniere e inviate in copia unica (che non sarà restituita) entro il 30 aprile di ogni anno alla Società di studi valdesi in Torre Pellice. Per l'anno 1996 saranno prese in considerazione le tesi discusse negli anni accademici 1993-1994 e 1994-1995 (cioè entro la sessione di febbraio 1996, anche se la discussione ha luogo in marzo o aprile), per gli anni successivi le tesi presentate nei due anni accademici precedenti.

Il Seggio della Società nomina ogni anno una Commissione di cinque membri, che procede alla formazione di una rosa delle tesi considerate migliori (fino a un massimo di cinque) e poi alla scelta della tesi da premiare. Il giudizio della Commissione è inappellabile.

Il premio è di due milioni di lire. Alle altre tesi della rosa viene attribuito un rimborso spese di duecentomila lire.

La premiazione avverrà nel corso dell'Assemblea ordinaria della Società di fine agosto. La tesi vincitrice e le altre comprese nella rosa verranno presentate sul «Bollettino» della Società e ai loro autori verrà offerta la possibilità di estrarne un articolo da pubblicare su detto «Bollettino».

(Torre Pellice, gennaio 1996)

NOTE

NOTE

NOTE

NOTE


Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01474 8133